

مَلِكُهَا فِي الدُّنْيَا وَحَكَمَى الْإِنْسَانِ  
أَوْصِيَهُ بِأَمَادِهِ وَفِيهِ نَسِجُ بَارِئِهَا خَلْقُهَا

مَلِكُهَا فِي الدُّنْيَا وَحَكَمَى الْإِنْسَانِ  
أَوْ  
بَيْتُهَا فِي الدُّنْيَا وَحَكَمَى الْإِنْسَانِ





کنجینه نوشته های ایرانی

---

# مُنْتَخَبَاتُ اثَارِ حُكْمَائِ الْهَيَّاتِ

از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر

جلد چهارم

هَبْنِي بِتَحْقِيقٍ مُقْتَدٍ وَتَعْلِيقٍ

از

سَيِّدُ خَلَالِ الدِّينِ سَنِّيَانِي

سلسه انتشارات انجمن فلسفی

مشهد ، ۱۳۵۸ هـ . ش

چاپخانه دانشگاه مشهد



---

از این کتاب تعداد یک هزار و سیصد و پنجاه نسخه در مهرماه ۱۳۵۷  
در چاپخانه دانشگاه مشهد بچاپ رسیده است



## بسم الله تعالى

مجموعه حاضر چهارمین مجلد از هفت جلد منتخبات فلسفی است که مشتمل است بر آراء و عقاید و آثار و رسائل از بیش از چهل-۴۰- فیلسوف و عارف ایرانی که در چهار قرن اخیر از زمان میرداماد و میرفندرسکی تا عصر اساتید و دانشمندان زمان و قرن حاضر، و یک جلد آن اختصاص دارد بشرح حال و آثار اساتید حقیر و معاصران و اساتید آنها. مشوق حقیر در بوجود آوردن این اثر، مستشرق عالیقدر و استاد فلسفه در دانشگاه سربن و رئیس سابق انستیتوی ایران و فرانسه پرفسور هنری کرین «ادام الله تعالی توفیقه» میباشند و در پانزده سال قبل اظهار داشتند که دانشمندان جهان از وجود بزرگترین فلاسفه اسلامی که در دوران بابرکت و امپراطوری صفویان بوجود آمده اند، بی خبرند و اکثر فضلاء ایران نیز از نحوه سیر فلسفه و عرفان در چهارصد سال اخیر اطلاع صحیحی ندارند، لذا باید در مرحله اول آثار مهم دانشمندان از حکما و عرفای ایران در چهارصد سال اخیر را معرفی نمود و آنها را در محیط فعالیت علمی مخصوص آنان شناخت. حقیر اضافه نمود ناچار باید آراء و عقاید آنان را مورد نقد و تحقیق قرارداد، و بعد

پرداخت به تدوین تاریخ فلسفه و عرفان در چهار قرن اخیر .  
 حقیر بواسطه فقدان وسائل کار و اهمیت موضوع از شروع باین  
 کار شانه خالی می نمود ، ولی اصرار آقای کرین از طرفی و احساس  
 وظیفه از طرف دیگر ، نگارنده را در این وادی قرارداد و با تحمل  
 مشکلات فراوان چهارمین جلد منتخبات را در دسترس اهل معرفت و  
 دوستان حاکمت قرار میدهم .

جلد اول را با نقد و تحقیق آثار دانشمندان بیایان رساندم ولی  
 آقای کرین اصرار داشتند که فقط بآراء و عقاید اکتفا شود ، چه آنکه  
 انجام این کار با نقد و تحقیق احتیاج به وقت زیاد دارد و چه بسا موانع  
 و مشکلاتی بوجود آیند که حقیر را از انجام کار و ادامه آن منصرف

---

۱- استاد کرین برای حقیر نوشتند تألیف منتخبات از چهل فیلسوف  
 محقق بطریق و روش جلد اول و تحریر نقد تحقیقی بر جمیع مجلدات  
 کاری گشوده است .

بایشان نوشتم اگر وسائل کار مهیا باشد و اوقات حقیر صرف  
 نسخه نویسی و غلط گیری نشود ، بر جمیع مجلدات منتخبات ، که در صورت  
 نقد افکار و آراء ، بالغ بر ۱۳ یا ۱۴ جلد ، هر جلد در ۱۵۰۰ صفحه از  
 چاپ خارج میشود ، نقد تحقیقی می نویسم ، چه آنکه در اثر مطالعات  
 وسیع در مکتب های مختلف فلسفی و کلامی و سیر کامل در آراء و عقاید  
 شارحان و محشیین تجرید و آثار محققان بعد از ملاصدرا ، احتیاج  
 بمراجعه بآثار مختلف ندارم و رؤس و اساس افکار و آراء دانشمندان  
 در حافظه حقیر ثبت و ضبط شده اند .

نمایند .

در جلد دوم و سوم و چهارم رسائل متعدد از مدرسان عالیقدر حکمت و معرفت چاپ و منتشر میشوند . آقای کرین بر این مجلدات بزبان فرانسه مقدمه و تعلیقات مفصل نوشته‌اند و باعشق و شوق فراوان دانشمندان بزرگ ایران در چهارقرن اخیر را بمردم مغرب‌زمین معرفی نموده‌اند .

میدان کارهای علمی آقای کرین بسیار وسیع و جامع است ، در عقاید اسماعیلیه و افکار حکمای اشراق و مشاء و آراء عرفا و صوفیه

→

در پانزده سال گذشته حقیر بنیه و قدرت مزاج را ازدست نداده بودم لذا در شبانه روز لااقل ۱۲ ساعت کار می‌کردم و در اثر شوق و ذوق درونی مشکلات را تحمل می‌نمودم . علی‌ای حال مجلدات منتخبات را در ۷ جلد طرح‌ریزی و ۸ جلد آنرا تقدیم باهل ذوق و معرفت می‌نماید . اگرچه موفق به شرح و بسط در افکار و عقاید بروش جلد اول منتخبات نگردیدم ، ولی زمینه‌ئی برای کسانی که بخواهند تاریخ مفصل در فلسفه اسلامی بوجود آورند و یا در صدد تحقیق در افکار و آراء محققان ایرانی در چند قرن اخیر برآیند ، فراهم آوردم .

باید جمعی باکمال دقت و نهایت صمیمیت در نحوه سیر فلسفه و عرفان در ایران در دوران اسلامی بررسی کامل بعمل آورند و اثری تحقیقی در این باب بزبان فارسی و عربی و انگلیسی بوجود آورند تا برجانیان باکمال وضوح معلوم شود که سهم ایرانیان در تدوین و تألیف و اشاعه فلسفه و عرفان پیش از تمامی ملل اسلامی است .

غور نموده‌اند و آثار متعدد، در این زمینه‌ها بوجود آورده‌اند. آقای کربن برای اولین بار چندین اثر شیخ اشراق را در زمان اقامت در کشور ترکیه چاپ و با تعلیقات و تحقیقات بزبان فرانسه منتشر نمودند.

در حدود سی سال قبل که در طهران ریاست انستیتوی ایران و فرانسه، قسمت ایران‌شناسی را در عهده داشتند، حکمت الاشراق را باحواشی و ملحقات مفصل در اختیار دانشمندان قرار دادند. از عرفای اسلامی آثاری بزبان فارسی چاپ و منتشر نمودند.

دو جلد از بهترین آثار عرفانی سیدحیدر آملی و مشاعر ملاصدرا را با انضمام ترجمه فارسی و تعلیقات بزبان فرانسوی در دسترس محققان قرار دادند.

تعلیقات آقای کربن بر مجلّات منتخبات دارای اهمیت فراوان است و حقیر، برای آقای کربن احترام زیاد قائل است و مساعی و کوشش خستگی‌ناپذیر این استاد عظیم در معرفی محققان ایرانی و آثار حکما و عرفای اسلامی در حقیر نیز ایجاد شوق می‌نماید.

این مرد بزرگ در سنین کهولت چندین برابر فضلی بسیار فعال ما بانجام کارهای علمی توفیق یافته، و در زمینه فرهنگ و معارف ایرانی خدمات شایسته نموده‌اند.

در زمینه فلسفه و عرفان و سیر این دو علم بی‌نظیر در ایران اسلامی و سهم محققان ایرانی در تأسیس این دو علم و تألیف آثار بسی‌نظیر و

کم نظیر بایدکارهای فراوان انجام گیرد .

تألیف تاریخ جامع و مستدل در فلسفه و عرفان در ایران باید بدست چندین نفر از عشاق علم و دانش انجام گیرد ، تا معلوم شود که از اوائل ظهور تصوف در بلاد ایران مانند خراسان و شیراز و اصفهان و تبریز و بلاد دیگر ، تا عصر خواجه عبدالله انصاری عرفان عملی و علمی در چه مرحله‌ئی از تکامل رسیده بود و تأثیر افکار اکابر صوفیه ایران در عرفای مغرب عربی و سوریه و مصر و عراق از چه قرار بوده است . بعد از ظهور ابن عربی معروف به محیی‌الدین و شیخ اکبر بیان‌گذار عرفان نظری ، و طلوع تلمیذ بزرگ او قونوی بزرگترین مدرس عرفان و ناشر افکار ابن عربی ، جمع‌کثیری از افاضل ایران در حوزه قونیه حاضر بودند و بزرگترین شارحان فصوص و ناشر افکار و شارح کلمات ابن عربی ایرانی بودند .

شارح اول فصوص مؤیدالدین جندی که جامی شرح او را بزرگترین و تحقیقی‌ترین شرح دانسته و عارف معاصر او سعیدفرغانی و شارح محقق فصوص عبدالرزاق کاشانی استاد قیصری و عارف نامدار سعدالدین حموی معاصر ابن عربی و شیخ عراقی و اوحدی مراغه‌ئی اصفهانی دو شاگرد نامدار صدرالدین قونوی و معاصر عالیقدر او مولانا جلال‌الدین رومی فارسی‌زبان و ایرانی بودند و آثار زیادی در عرفان به فارسی از قونوی و جندی و فرغانی و قیصری در کتابخانه‌های ترکیه موجود است که ما بطبع برخی از آثار این اعظم اقدام نمودیم و در صورت توفیق آثار دیگری نیز از آنان تهیه و بطبع آنها اقدام



می‌نمائیم<sup>۱</sup>.

۱- بواسطه کثرت محققان و دانشمندان فارسی‌زبان، در قونیّه و دیگر بلاد روم زبان فارسی دارای مقام و منزلت خاص گردید و بسزبان علمی روز تبدیل گردید و مردان بزرگی مانند قنوی و قیصری بفارسی تدریس می‌نمودند و در زمان امپراطوری عثمانی مورد احترام و توجه حکام ترك قرارگرفت و آثار علمی مهمی باین زبان پا بهرصه ظهور نهاد و بعد از زبان عربی زبان دین و علم محسوب شد .

اگر مات ایران بخواهد زبان فارسی زنده بماند باید دانشمندان بزرگی را بوجود آورد که بزبان فارسی آثاری مورد توجه در سطح جهانی پدیدآورند و گرنه باجمل کلمات نامأنوس چندش‌آور و خارج نمودن لغات و کلمات مانوس جا افتاده که ماهیت اصلی خود را از دست داده و نزد عارف و عامی و شعرا و ادبای عالیقدر درجه اول و وطن پرست و عاشق زبان و ملیت مورد قبول قرار گرفته ، زبان زنده نمیشود بل که ضعیف میشود .

زبان فارسی اختصاص به عدد معدود ندارد بل که زبان خاص ملیون‌ها فارسی‌زبان در ممالك متعدد اسلامی است که باین زبان تکام می‌کنند و برخی از آنان از ادبای بزرگ محسوب می‌شوند و در شرائط سخت آن را زنده نگه میدارند .

آلهائی که عاشق زبان فارسی و حامی مایت و قومیت ایرانی میباشند باید زبان فارسی را حامل علوم و معارف در سطح جهانی قرار دهند و محققانی بوجود آورند که در ممالك متمدن و بزرگ بزبان فارسی تدریس نمایند تا دین خود را بزبان ادا نمایند .

در دانشگاه‌های کشور ، در سال ، چهارماه درس خوانده نمیشود ،

## عرفان در اروپا بوسیله نظم و ثر فارسی راه یافت و تائیه و خمیه

→

از زمانی که بسبک آمریکائی‌ها برنامه‌های درسی پیاده شد، این وضع نکبت‌بار پیش آمد و بهیچ نحو نمیشود بمصادر امور تنهیم کنی که این وضع عاقبت و خیمی بیار خواهد آورد.

دخالت قدرتمندان و زورمندان در امور دانشگاه مصیبت دیگری است. تحمیل استادان متکی بآنان خود لکه ننگی است در دامن فرهنگ کشور که مفاسد آن حساب برنمیدارد. برخی از مصادر امور می‌گویند لازم نیست کسی درس بخواند کاری کنید بچه‌ها سروصدا نکنند.

آقای رئیسی در مقام جواب از ایراد و اشکال شخصی که گفته بود چه ولعی دارید در جمع کردن معامین کم سواد و سطحی، فرموده بود، آقا کسی صحبت از سواد و دانش نمی‌کند.

باقای رئیسی در چند سال قبل گفته شد این اندازه بدوی و سوقی را وارد گروه آموزشی نکن، گفت اشخاص لایق و باسواد، به خیال ریاست می‌افتند، واقعاً عجب دورانی را پشت سر می‌گذاریم و صاحبان قدرت چه مردمی را به سرپرستی مراکز حیاتی کشور می‌گمارند «وای اگر از پس امروز بود فردائی».

تصفیه مراکز علمی از اشخاص فاقد معلومات لازم و معرّا از زیور تقوی و نوکر حلقه بگوش مقتدران، شرط اول پرورش و آموزش و تربیت جوان وطن دوست و خداپرست است.

هیچ مالت فاقد تقوی و غیر آراسته بزبور ملکات فضائل اخلاقی پایدار نمی‌ماند. شاگرد و دانشجو برای استاد غیر مسلط در رشته علمی خاص خود و فاقد صلاحیت اخلاقی احترام قائل نیست.

شاگرد باید عاشق استاد باشد تا از او در علم و عمل تأثیر پذیرد.

←

ابن فارض مصری و فصوص ابن عربی و برخی دیگر از آثار محققان صوفیه بعد از نشر افکار عرفان بزبان فارسی، در مغربزمین مورد بحث و تفسیر واقع شد.

ضرورت وجود تاریخ مفصل تحقیقی در علوم و تاریخ فلسفه و

→

بامهارت خاص دلقکان از مصادر امور مراکز علمی ما را بصورت کاریکاتور مجامع علمی درآورده‌اند. انغمار در تجمل و ولع در جمع ثروت و خوشگذرانی توأم با هرزگی و مسابقه گذاشتن در جمع مال و منال بکلی روحیات انسانی را در مردم میمیراند.

شاگرد درس را برای کسب کمال و معنویات و علم را جهت حرمت‌دانش فرا نمیگیرد از هرطریق که میسر باشد، از راه چاپلوسی تملق‌طالب بدست آوردن مدرکی است که با آن ارتزاق کند تا از استاد طماع و مصادر چپاولگر عقب نماند.

ماهنگامی که در قم تحصیل می‌کردیم از بی‌آلایشی و سادگی و پرهیز از تجمل استادان خود غرق در بهجت و سرور میشدیم. منازل محقر استادان و عشق آنان به تدریس و تربیت مستعدان سبب میشد که فقر را تحمل کنیم و درس بخوانیم. آیت‌الله بروجردی وقتی که جهان فانی را وداع گفت، هیچ‌ارثی باقی نگذاشت. فرزند کوچک او را که در جوانی جان بحق تسلیم کرد در مشهد دیدم که از فقر ناله داشت.

چند مرتبه انقلاب آموزشی نیز بعمل آمده که در هر دفعه جمعیتی باچه‌ورم‌آلوده و دلال و مقاطعه‌کار بجان دانشگاه‌های کشور افتادند و اشخاص فاقد معاونات بدون مراعات شرایط، سهل و آسان استاد شدند درحالتی که در دبیرستان هم جای واقعی ندارند.

تصوف در ایران، شدیداً احساس میشود. انجام چنین کار مهمی احتیاج به وجود چند نفر عاشق علم و معرفت و معتقد بفرهنگ ملی و معارف اسلامی دارد که نخواهند از این راه مال و شهرت بدست آورند و یا خدمت بفرهنگ کشور را نردبان ترقی و تعالی و وسیله قرب بقدرتمندان قرار دهند، که در این صورت کار ناقص و توخالی و یا ناموفق خواهد ماند.

در اوائل تأسیس دانشگاه طهران چند نفر از بزرگترین اساتید فلسفه و عرفان از تلامیذ آقامیرزاهاشم و آقامیرزا حسن و آقامیر شیرازی، برای تدریس در دانشگاه آمادگی داشتند ولی از آنان استفاده کامل نشد و محیط مستعد برای تربیت شاگرد بواسطه سپردن امور بمردمان دلقک نوکرباب فراهم نشد.

کشور ما برخلاف دیگر کشورهای اسلامی تا این اواخر، از وجود فلاسفه و حکمای بزرگ خالی نبود ولی از وجود آنان بواسطه علل و اسبابی که از نواحی مختلف بوجود آمد، استفاده نشد این خود موجب تأسف فراوان است که چند سال دیگر کسی پیدا نخواهد شد که از عهده فهم کتب مقدماتی فلسفه برآید.

عدم علاقه استاد و شاگرد بکار جدی و ایجاد محیط فاسد بدست حکام بی خبر از اصالت فرهنگ کشور و بی اعتبار نمودن علم و معرفت و بدست آوردن مدرک برای ارتزاق از هر طریقی که میسر شود حوزه های علمی را توخالی و به نکبت مبتلا نموده است و لذا در مدت پنجاه سال برای نمونه یک نفر که از عهده درک کتب ابتدائی فلسفی و عرفانی برآید

در این محیط بی برکت تربیت نشد<sup>۱</sup>.

چند نفر معدودی که در فلسفه غرب یا فلسفه اسلامی اندوخته علمی دارند، منشأ آن علاقه و عشق شدید شخصی آنان می باشد، نه اهتمام معاصر امور برای تربیت اشخاص صاحب فکر و نظر، و این قبیل از افاضل فداکار وقتی با محیط نامأنوس مبتلا بر کود علمی سروکار پیدا نمایند به تدریج دل سرد و افسرده میشوند.

اگر مصادر امور فرهنگی و علمی بمعارف موروثی کشور توجه داشتند و روحیه وطن پرستی در آنها بر چیزهای دیگر غلبه داشت در عصر ما، ایران مرکز بزرگترین حوزه های فلسفی و عرفانی و دیگر علوم و معارف انسانی در دنیا بود و طالبان علوم الهی از همه جا برای فراگرفتن مشارب مختلف فلسفه و عرفان بکشور ما روی می آوردند و محققان ایرانی در همه جا مانند گذشته حضور داشتند.

چندین سال است که حقیر همیشه به مسئولان امور فرهنگی تذکر میدهم که باید جوانان مستعد را تشویق بآموختن فلسفه اسلامی نمود و سپس نخبگان آنها را برای تحصیل فلسفه جدید به ممالک غرب

۱- چنان مملکت را در انظار بی اعتبار نموده اند که جمعی از جوانان تحصیل کرده، آشکارا می گویند باید بعد از بچنگ آوردن مبالغی قابل توجه، راهی دیار فرنگ شد. همه مطلع شدند که برخی باهم قرار گذاشتند و گفتند که بعد از بدست آوردن ملیونها دلار ثروت می رویم در ممالک غرب بزندگی خود ادامه میدهم، که مرگ بر چنین افراد بی غیرت و مرگ بر آنها که این نحو جوانان را فاسد و چپاولگر تربیت نمودند.



فرستاد تا بعد از تحصیلات عمیق در فلسفه قدیم و جدید بوطن مراجعت نمایند و به تربیب جوانان مستعد پردازند و حوزه‌های فلسفی ما را از حالت خموشی و بی‌رننگ‌وبوئی خارج نمایند .

بواسطه بی‌کفایتی و عدم لیاقت مصادر امور يك فیلسوف محقق در سطح جهانی در کشور ما وجود ندارد .

در ممالك راقیه باهوش‌ترین و مستعدترین جوانان به سراغ ادبیات و فلسفه می‌روند و ما آنهایی را که در کلیه رشته‌ها ناموفق میشوند به تحصیل مشکل‌ترین و حیاتی‌ترین رشته‌های علمی می‌گماریم .

جمعی از دانشجویان کشورهای بیگانه بخیال آنکه در کشور ابن سینا و فارابی و غزالی و میرداماد و ملاصدرا و... فلسفه و عرفان رواج کامل دارد ، بایران می‌آیند و زود می‌فهمند که اشتباه کرده‌اند .

فلسفه و عرفان ما اگر در سطح جهانی مورد بحث و تحقیق قرار نگیرد و بصورتی نوین در نیاید ، اهمیت خود را از دست می‌دهد .

در صورتی می‌توان افکار محققان ایرانی را در ممالك متمدن عرضه نمود که ما خود بعمق مطالب کتب فلسفی برسیم و آثار بزرگان خود را بزبانهای علمی روز در معرض انظار دانشمندان قرار دهیم و اشخاص صاحب‌نظری را تربیت نمائیم که از عهده تدریس کتب فلسفی بآیند و طالبان فلسفه و عرفان را با زبان فلسفه آشنا نمایند و افکار قرون وسطائی را از اذهان خارج نموده و به تجدید حیات فلسفی همت گمارند .

دانشمندان مغرب‌زمین که روی عشق و علاقه و علم دوستی بمطالعه

آثار عرفا و حکمای ایرانی پرداخته و در این زمینه آثاری بوجود آورده‌اند ، مرتکب اشتباهات حیرت‌آور شده‌اند و کثیری از طلاب ممالک اسلامی را نیز دوچار لغزش‌های عجیب و غریب نموده‌اند ، و برخی از آنان در معضلات فلسفه و عرفان باندازه‌ئی خارج از فن ، رطب و یابس بهم بافته‌اند که آدمی را در حیرت توأم با تأسف فراوان غرق می‌کند و برخی از طلاب بلاد اسلام شدیداً تحت تأثیر افکار نادرست قرار گرفته‌اند .

چاپ‌کتاب بسبك و اسلوب علمی امری است وغور در مباحث امری دیگر است و اغلب بل که جتل دانشمندان اسلامی در عصر حاضر که در مباحث فلسفی و عرفانی اثر از خود بوجود آورده‌اند، عدم تعمق و ناواردی خود را در مباحث آشکار نموده‌اند ، و اثبات کرده‌اند که در حجت يك فهرست نویس و کتاب شناس قراردادارند و با الفاظ بازی می‌کنند و خود از آن ناآگاه و غافل‌اند .

بواسطه بی‌توجهی مصادر امور و عدم آگاهی آنها از عمق فرهنگ و معارف کشور ، در مراکز علمی ممالک پیشرفته که علوم و فرهنگ اسلامی تدریس میشود و افکار دانشمندان ایرانی مورد توجه قراردادارند، يك دانشمند محقق ایرانی وجود ندارد که همین آثار حکما و اساتید معارف اسلامی که در مراکز علمی جهان مورد توجه قرار گرفته تدریس کند .

لذا دنیای غرب معتقد شده است که فلسفه اسلامی از یعقوب بن اسحاق شروع و باین رشد ختم شده است ، درحالی که فلسفه در ممالک عربی

با بن‌رشد ختم شده نه در ایران، و در بین محققان ایرانی که بعد از ابن رشد بعرضه وجود آمدند، از ابن‌رشد بهتر زیاد وجود دارد. افکار ابن سینا که محل تدریس او ایران بود و بعد از تألیف عظیم‌ترین آثار فلسفی و تربیت شاگردان لایق در همدان دیده از جهان فرو بست، در ایران مورد توجه قرار گرفت و هنگام رشد فلسفه مشاء حکمت بحثی، شیخ اشراق در عرصه علمی ظاهر شد و افکارش مورد توجه جمعی قرار گرفت، شهرزوری شمس‌الدین محمد و بعد از او علامه شیرازی معروف به ملاقطب افکار او را تدریس نمودند و بر معضلات آثار او شرح و تعلیق نوشتند و آثار بی‌ظیری بوجود آوردند. برخی از اساتید ما می‌فرمودند، خواجه افکار شیخ اشراق را مورد توجه قرارداد و شرح علامه شیرازی تقریر دروس خواجه نصیر فلوسی - قدس سره - است.

شیخ اشراق یکی از بزرگترین فلاسفه در ادوار اسلامی است که در حکمت مشائی نیز راسخ و متبحر است، ولی طریقه و روش خاص او، طریقه افلاطون و شیخ یونانی است. شیخ اشراق در بین اساطین حکمت از نوابغ دهور و اعصار می‌باشد و از حیث جامعیت در طرق حکمت و حذت هوش و قدرت فکری برابن رشد بدرجات و مراتب متعدد ترجیح دارد و قابل مقایسه با مشایخ بزرگ و مؤسسان حکمت است نه شارحان و تعلیق نویسان.

بعد از خواجه و علامه شیرازی حکمت مشاء و اشراق در مدارس ایران مورد توجه و طالبان معرفت به تعلیم و تعلم حکمت اهتمام

می‌ورزیدند ، و بعد از ظهور صفویه و پیدایش سیدمحقق داماد حوزه فلسفه رونق خاص یافت و فیلسوف راسخ و متدرب و صاحب نظری بعد از فارابی و شیخ اشراق و شیخ رئیس و خواجه نصیر پابعرضه وجود بنیاد .

میرداماد که برخی از او به ثالث المعلمین ، تعبیر نموده اند بی شک از نوابغ دوران و اعصارست . ایشان هم مانند شیخ رئیس و شیخ اشراق در اوائل جوانی در صف محققان قرار گرفت .

میرداماد قبل از بلوغ به بیست سالگی شاید بیش از ۱۶ یا ۱۷ سال از عمر او نمیگذشت که در معیت جمعی بکاشان وارد شد ، در مجالس علمی هنگام بحث در علوم ثقلی و عقلی برهمگان برتری خود را ثابت می نمود و حیرت همه را برمی انگیخت .

تقی الدین کاشی و بعضی دیگر از افاضل نقل کرده اند که در مجالس علمی کاشان نوجوان مراهقی را دیدم که هنگام بحث علمی برمشایخ فنون غالب می آید ، گفتند او نوه شیخ عبدالعالی محقق کرکی صاحب جامع المقاصد است .

در حوزه فلسفی میرداماد تلامید زیادی از برخی ممالک اسلامی از جمله هند و بحرین و قطیف و عراق و احسا حاضر میشدند و بزرگترین شاگرد حوزه فلسفی او محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی است که بر کلیه حکمای اسلامی در الهیات برتری دارد و آثارش نیز از آثار فلسفی ابن سینا و شیخ اشراق و شارحان کلمات آنان نفیس تر و جامع تر ، و با ابداع قواعد فلسفی و روانی تقریر و تحریر مباحث باقلمی بی نظیر

آثارش برای تعلیم و نعلم مناسب‌تر است .  
 بهترین اثر او کتاب اسفار است که شخص متدرّب هنگام مطالعه  
 این کتاب افکار کلیه اکابر و اعظم حکمت و معرفت را با وجوه صحت  
 و سقم آن افکار و انظار مقابل خود مشاهده می‌نماید و برغوااض  
 عرفان برهان می‌یابد .

ملاصدرا عالی‌ترین و دقیق‌ترین مباحث عرفانی را در کمال مهارت  
 و خبرگی بصورت مباحث برهانی درآورده است ، لذا بدون اطلاع  
 از حکمت مشاء و اشراق و خبرگی در مسائل عرفانی نمی‌توان آثار او  
 را فهمید و تدریس نمود ، و بعد از ملاصدرا طریقه و روش بحث  
 بکلی عوض شد ، و تأثیر انظار او را در آثار طرفداران حکمت نظری  
 بخوبی می‌توان دید<sup>۱</sup> .

---

۱- مملکت ما می‌بایست در زمان حاضر بزرگترین مرکز علوم عقلی  
 و نشر معارف اسلامی باشد .

عالی‌ترین آثار در علوم اسلامی از فقه و اصول و حدیث و تفسیر  
 و کلام و فلسفه و عرفان و ریاضیات و طب و دیگر علوم اسلامی را  
 اساتید ایرانی بوجود آورده‌اند و مؤرخان غیر ایرانی تصریح کرده‌اند که  
 اکثر محققان در علوم اسلامی یا ایرانی هستند و یادرد دامن اساتید  
 ایرانی پرورش یافته‌اند .

اسلام را مغان و محققان اسلامی در هند و پاکستان و برخی دیگر  
 از ممالک اسلامی ترویج نمودند و زبان فارسی را از ناحیه تألیف آثار  
 در این ممالک زبان اول دین اسلام قرار دادند .

ما می‌بایست از طرق مختلف از جمله از طریق رادیو ملیون‌ها



یکی از اساتید بزرگ فلسفه در عصر صفویه، حکیم معاصر میرداماد،

→

همکیش و همزبان مسلمان را که با علاقه شدید با اسلام موانع استعماری آنها را از مطالعه و تعلیم و تعلم دین محروم نموده و مزورانه زبان و مایه آنها را رو به تحلیل می برد دریابیم و وظیفه واجب ماست که ایمان و نور توحید را در آنها زنده نگهداریم و پیوندهای قدیم را که حافظ هویت آنها و ماست حفظ کنیم که «لَعَلَّ الله یحدث بعد ذلک امرآ».

اغلب جوانان ماکه برای تحصیلات عالی به کشورهای متری می روند از اسلام و دین و تاریخ مملکت و فداکاریهای ملت ما در قرون گذشته بی اطلاعند؛ لذا با برق آسا هویت خود را می بازند و با در صورت موجود غیر متعهد بوطن برمی گردند و در سالك مافیای ایران قرار می گیرند و در فکر جمع آوری پول و غارت هموطنان می افتند .

بجای آنکه از آنان موجودی با ایمان و متقی و با تحشرك و عاشق وطن و با اطلاع از افخارات گذشته کشور ، بسازیم ، برعکس آنها را بی روحیه و کم اطلاع از گذشته کشور و خمود و مستعد از برای پذیرش هر فکر و مرامی بار آوردیم، و اگر در آنان روح زنده و فعال دیده شد ، خدا عاقبت آنان را خیر نماید که: زبان سرخ سرسبز می دهد برباد. از جوانان خواسته شد که افکاری را بپذیرند که در سطح جهانی موجب سخره و مضحکه و مضحک تر از همه کوشش نمودن از برای چسباندن فرهنگ عظیم اسلامی به دم فرهنگ کیان بادر دست نداشتن يك اثر علمی اعم از فلسفی و ریاضی از دوران قبل از اسلام و سرهم نمودن مطالب دروغ و نادرست و بی اساس و غافل نگهداشتن نسل جوان از حوزه های عظیم علمی در ایران و حضور اساتید ایرانی در مراکز بزرگ تعلیماتی علوم و معارف

←

میرا بالقاسم فندرسکی است که کتب شیخ رئیس را تدریس می نمود و

→

مخصوص هرزمان در کشورهای اسلامی و کوچک نشان دادن تمدن و فرهنگ عظیم ایران بعد از اسلام و سرگرم ساختن مردم با حرفهائی که هزاران کلمه آن يك غاز ارزش ندارد و اشاعه فحشا باسم هنر در حين گرفتاری حسین بهزاد بزرگترین استاد قرن در چنگال فقر.

برادران عرب ما نیز دوچار همین مصائب اند حکام این ممالك با وارد کردن افکار بخیال انقلابی و سرگرم نمودن مردم مسلمان تشنه تعالیم اسلام به شعارهای تو خالی سوسیالیستی بعثی و قومی و مارکسیستی و...

زنده ساختن عروبت و قومیت منشأ نفاق - پان عربیسم - موروث دوران جاهلیت ، چنان حدود دویست - ۲۰۰ - میلیون خلق عرب را مبتلا به تفرقه نموده اند که با وجود ثروتی افسانه ای در مقابل دومیون یهودی خوار و زبون و درمانده شده اند و برخی از مرتجعین آنها در مقابل اربابی لعین قتال دیر یاسین سر تمظیم فرو آوردند . برخی دیگر چنان مظاهر اسلامی را پایمال و مردم وطن پرست و مسلمان کشور خود را سرکوب و قلع و قمع نمودند ، که مهاجمان به خلق فاسطین را روسفید کردند ، و با اینکه ترور در اسلام حرام است مخالفان خود را که از وطن پرستان نامی و جمعی از علما و مباحان اسلامی بودند در هر جا تعقیب و بدیار عدم فرستادند ، بجرم عدم تبعیت از افکار عفاق و عدم متابعت از حکام قزاق . از نهایت حمق و بی اطلاعی از تأثیر اسلام در صحنه جهان ؛ آثار ابن عربی و تألیفات ابن خلدون و ابن خلكان و شفای ابن سینا و قانون بوعلی و کتب طبى رازی و کتب ریاضی خواجه نصیر و فرهنگ عریق و ریشه دار ملت مسلمان مصر و آثار غزالی و ابن رشد و هزارها آثار نفیس ←

اغلب مدرسان شفا و اشارات در اصفهان از تسلیم او میباشند . از

→

علمی موروثی مسلمانان جهان را از تجلیات عروبت میدانند و امتحان کرده نمیدانند که عروبت آنقدر بی رنگ و بی خاصیت است که دو بیست میلیون عرب در مقابل دو میلیون یهودی عاجز و حیران مانده اند . بجای عروبت اگر اخوت و برادری که شریعت اسلام بماهديه نمود بکار گرفته میشد و بین مسامین عملاً برادری برقرار می نمودیم ، این قسم مات مسلمان فلسطین واریتره و فیلیپین قتل عام نمیشدند و ارض اقدس قدس از لوٹ وجود جهود تطهیر میشد و برادران ما در چنگال دول استعماری زبون و خوار نمیشدند . مسلمانها چاره ئی جز همدردی و اتحاد ارتباط و همبستگی معنوی مستقل ندارند نه همبستگی ملهم از استعمار که کارش ایجاد نفاق است . حکام و فروانروایان غافل از روحیه و خراسته های مات قبر خویش را بدست خود می کنند .

بیشتر بدبختی ما نیز ناشی از عدم شناخت مردم است کسانی مصدر امر شدند که از مردم بریده و در اوهام و خیالات خود غرق بودند ، درست مانند باصطلاح مارکسیستهای دوران انقلاب نفت در ایران که بدون آشنائی بروحیات ملت برای مردم مذهب وارد کردند و از برای مردم خان عمو و خان دائی در ماوراء مرزها پیدا نمودند و از بزرگترین جنایت کار تاریخ رفیق استالین برادر هیتلر ، پیغمبر ساختند و آن چنان صدمائی با انقلاب مردم مسلمان وارد آوردند که قرون متمادیه ، مردم به تبعات و توالی فاسده آن گرفتار خواهند بود ، درست مانند تحصیل کرده های غرب که چون تربیت دینی و ملی نداشتند و از اعماق روحیات و خراسته های ملت غافل بودند ، در صحنه بلامنازع ظاهر شدند و مغول وار همه چیز

←

میرفندرسکی اثر فلسفی منبعل هودست نداریم بجز بحث مختصر در حرکت و رساله‌ئی فارسی که از قدرت فکری و تسلط کم نظیر او به تحریر مباحث علمی حکایت دارند .

میرفندرسکی معاصر است با ملاصدرا و در سالهای بین چهل تا پنجاه - ۱۰۴۰ - ۱۰۵۰ - در اصفهان حوزه با رونقی داشت و طریقه او در حکمت نظری همان طریقه ابن سینا است .

نحوه سیر فلسفه در ایران از زمان خواجه تا عصر میرسیدشریف ودوانی و میرصدر و فرزندان او غیاث الحکما محتاج به بررسی دقیق است و از عهده حوزه‌های فلسفی دانشگاهی ما در عصر حاضر خارج است ، چون این حوزه‌ها کاریکاتور مراکز علمی و از موجبات تضییع

→

را بدست نیستی سپردند ، هر زمان نغمه‌ئی ساز کردند، گاهی گفتند قنات واحد اقتصادی نیست ، باید همه دهات کوچک را با خاک یکسان کرد و مردم را شهرنشین کرد و از پول صنایع صادراتی همه چیز وارد کرد ، از سفیدی ماست تا سیاهی ذغال چه آنکه در عالم خیال ، پنداشتند (یا دروغ گفتند) که صنایع سبك و سنگین ما مشارق و مغارب را در حیطه تصرف خود درمیآورد . همه مردم حتی بی‌خبرترین آنها این قبیل لاف‌زدن‌ها و گرافه‌گویی‌ها را مسخره نمودند ، ولی عدم آزادی بیان و قلم و استبداد مطلق ، و قوه قهریه هرصدائی را خفه کرد . اگر خدای نکرده درگیری مختصری در سطح عالی دنیا بوقوع پیوندد ، و يك ماه عبور و مرور در آبهای خلیج فارس کند شود ، گرسنگی و تشنگی چه بلائی بر ما خواهد آورد ، خدا عالم است . تبعات شوم استبداد مطلق را بچشم دیدند و عبرت نگرفتند .

وقت دانشجو باید بحساب آیند .

نگارنده در منتخبات فلسفی اساتید بعد از میرداماد و ملاصدرا ، تا قرن حاضر باندازه امکاناتی که در دست داشتیم معرفی نموده‌ام و با چاپ جلد پنجم و ششم منتخبات فلسفی و آثاری که از ملا عبدالله زفوزی و حکیم سبزواری و خواجه‌ای و اردستانی و ملامهدی نراقی و دیگران اعلام فن چاپ نموده‌ام و نیز با انتشار رسائل و تعلیقات از آقامیرزا ابوالحسن جلوه و آقا محمدرضا قمیسه‌ئی و آقامیرزا هاشم و آقامیرشیرازی و آقامیرزا حسن و مجموعه‌ئی مفصل از آثار آخوند نوری در دست انتشار دارم ، معلوم نموده‌ام که حوزه فلسفی و عرفانی در ایران دارای جلال و شکوه بوده و ما آثاری از محققان دیار خود در دست داریم که در مدت چندین قرن است نظیر این آثار در هیچ کشوری از کشورهای اسلامی دیده نمیشود، و ما در این گفته نه تعصب داریم و نه دشمنی با دانشمندان دیگر ممالک چون همه اساتید حکمت و معرفت با اختلاف مشارب زیر لوای اسلام قرار دارند و مفتخرند بمتابعت از شریعت حقه محمدیه علیه وآله السلام .

---

آقای فضل الرحمن استاد فلسفه اسلامی در دانشگاه شیکاگو آمریکا ، از اینکه ما در آثار خود در مقام معرفی آراء و عقاید فلاسفه گفته‌ایم اکابر فلاسفه اسلام همه ایرانی بودند و در ضمن تجلیل تام و تمام از ابن رشد گفته‌ایم که در دوران بعد از ابن رشد فلاسفه‌ئی در



ایران با بعرضه عالم حکمت نهاده اند که برخی از آنان از حیث قدرت فکری بر این رشد ترجیح دارند ، ما را دارای افکار ضد عربی دانسته اند.

۱- آقای فضل الرحمن اگر بدقت علوم اسلامی را مورد بررسی قرار میداد و آثاری را که در فقه و اصول و تفسیر و فلسفه و عرفان و دیگر علوم اسلامی در ادوار اسلامی تألیف شده مورد مطالعه قرار میداد گفته ما را حمل بر اغراض نمی نمود .

کتاب شفا و نجات و اشارات و دیگر آثار فلسفی شیخ در طریقه مشاء و کتب نفیسه شیخ اشراق در حکمت اشراق و شروح و تعلیقات متعددی که بر آثار شیخ الرئیس و شیخ اشراق نوشته شده اند ، همه از آثار محققان از فلاسفه ایران میباشند .

شرح مواقف و شرح مقاصد و شروح و تعلیقات تجرید خواجه طوسی بهترین آثار کلامی در عقاید اسلامی از نفایس آثار متکلمان و حکما بعد از خواجه است ، بر تجرید خواجه نصیر در علم کلام اسلامی حدود چهارصد شرح و تعلیق نوشته شده است و اغلب این شارحان و محشین پیرو مذهب عامه هستند . در علم کلام هنوز هم در دنیای اسلام بهترین اثر تجرید با حواشی و شروح آن و شرح مواقف و مقاصد تألیف میرسید شریف و ملا سعد تفتازانی صاحب مطول است که همین کتاب نیز در معانی و بیان و بدیع و حواشی آن رقیب ندارد . تفسیر امام فخر و جاز الله زمخشری و بیضاوی نزد علمای اسلام نظیر ندارند .

آقای فضل الرحمن ، این گفته را که در ایران بعد از ابن رشد دانشمندانی بمراتب محققتر از این فیلسوف عظیم با بعرضه وجود گذاشته اند ، اغراق پنداشته و ما را بداشتن نوعی احساسات ضد عربی دهم کرده اند .

اگر ایشان در حکمت متعالیه تدرب داشت تصدیق می نمود که در فلسفه

→

ممکن است در ایران نابخردانی باشند که در آنان این نوع از امراض وجود داشته باشد ، ولی هرگز شخص مسلمان و آشنا بتعالیم اسلامی ، نسبت برادران عزیز عرب و مسلمان که بین ما و آنها پیوند محکم برادری و دینی و اعتقادی و مسلکی برقرار و استوار است ، غیر از حب و عشق در خود احساس نمی نماید .

گرفتاری ملت مسلمان فلسطین و ابتلای آنها بمصائب عظیم و در بدری و آوارگی این ملت شریف و شجاع و جان باز ، و قتل عام آنان با ایادی استعمار بی رحم و معرّا از عواطف انسانی ، و غصب وطن مادری آنان از ناحیه صهیانه و کشتار دستجمعی زنان و کودکان توسط ارهابی های جهود غوطه ور در افکار ارتجاعی و خالی از سنجایی خاص انسان ، مورد تنفر شدید ملت مسلمان ایران میباشند ، ولی عمال استعمار مانع شدند که ملت ما بیاری خالق فلسطین بشتابد .

حکام عرب ، مشکل فلسطین را ، از مصائب خاص قوم عرب تلقی نمودند درحالتی که خطر جهود متوجه همه مسلمانان است ، و باید با يك انقلاب عظیم اسلامی خاك پاك فلسطین بخصوص ارض مقدس قدس را از لوٹ وجود صهیانه ، پاك نمود ، ملت اسلام باید توجه داشته باشند که حفظ هروجب از اراضی کشورهای اسلامی از فرائض دینی هر مسلمان است . حقیر با جرأت تمام و باصراحت اظهار میدارد که ملت مسلمان ایران در مسأله فلسطین بسیار حساس تر از کثیری از کشورهای اسلامی است ، ولی در هر موقع که خواست اظهار همدردی کند ، سرکوب شده . ظهور دولت بتمام عیار یهودی در ارض فلسطین معلول بی کفایتی دول

←

اسلامی هیچ کتابی در رتبه اسفار قرار ندارد و یا قیسات میرداماد را که

→

عربی و ناشی از سلطه استعمار بر زمامداران کشورهای اسلامی است .

برخی از دول عربی باصطلاح مدعی مجری کلیه قوانین اسلامی ، چنان بآمریکا اول حامی اسرائیل و دشمن شماره اول خلق مسلمان فلسطین و مقوم جوهر و ذات اسرائیل و مدافع حقیقی تبعیض نژادی در سطح عالی جهانی ، تقوم دارند که در حقیقت با اسرائیل از یک پستان شیر می‌خورند و خواهی‌نخواهی دو معلول واقعی یک علت می‌باشند . و تلازم ذاتی دارند ، و شاید وجود اسرائیل را برای بقاء خود و ادامه حکومت خویش ضروری میدانند ، و بهانه جاوگیری از فرقه شیوعی بنام اسلام بحکومت خود ادامه میدهند ، درحالتی که روس با سوریه و الجزائر و لیبیا ، روابط صمیمانه دارد و هرگز مردم این بلاد شیوعی نشدند و کشور خود را باستعمار ، فروخته اند و ملت خود را نیز فریب نداده اند .

این چه نوع حکومت اسلامیست که خانواده شترچران ، کایه منابع حیرت‌آور و افسانه‌ئی مالی کشوری را وسیله سلطه استعمار و آلت حکومت خود بر مردم مسلمان مستضعفی نمایند که مطلقا مداخله در شئون کشور و بوجه من الوجوه جرأت اظهار عقیده نداشته باشند و نوکران حلقه بگوش این حکام از ثروت مردم فقیر و عربیان در کشورهای عربی در حد افراط بعیاشی و هرزگی بپردازند و ثروت مردم مسکین را نثار اندام رقاصه‌ها و فاحشه‌های مغرب‌زمین نمایند و جمعی از قاریان قرآن را بنام علما در کسوت فقیه و محدث و مفتی وادارند که از جباران ، اولوالامر ، و از قداران روزگار منعم در افکار قرون وسطائی ، خلیفه پیغمبر بسازند ، خلیفه یا ملکی که به زعم فاسد اشار از ناس به نام علما

←

دارای روش مشائی است بدقت مورد بررسی و دقت قرار میدادند ، بخوبی می فهمیدند که مؤلف آن از این رشد قوی تر و بمشارب مختلف فلسفی واردتر و متبحرتر است .

ما چون موفق به تدوین يك تاريخ مفصل و مستدل در فلسفه و عرفان نشدیم ، نتوانستیم محققان از فلاسفه و متفکران از دانشمندان بعد از خواجه طوسی شارح اشارات را تا زمان ظهور میرداماد و ملاصدرا و تلامیذ

→

مالك همه چیز مات ستمدیده مسلمانانند . حقاً چه خنای بی خاصیت و بی رنگی است این عروبت که حدود دویست ملیون عرب را در مقابل دو ملیون یهودی به عجز وانکسار روحی واداشته .

استعمار نو ظهور آمریکا، در اول ظهور خود با شکل حق بجانب در عرصه جهان تجلی کرد و در باطن مانند باد حامل سموم ، فضائی خفقان آور در ملل ستمدیده از استعمار کهنه بوجود آورد که طرف دیگر آن ناپیداست، با بی شرمی از اسرائیل بی دریغ حمایت کرد ، دست مردان آزاده را در کشورهای اسلامی کوتاه نمود ، و در برخی از ممالك نسل آدم را ریشه کند نمود .

در کشور مصر بجای مرد آزاده ، شخص نامطلوبی را مورد حمایت خود قرارداد که با سفر به قدس عزیز از دست رفته مسالمن ، دولت حرامزاده و فرزند شریر نامشروع استعمار را ، مشروع جاوه داد ، و مرتکب چنان خیانت و جنایتی شد ، که مرد قدرتمند استعمار را غرق در حیرت کرد .

انتقال قدرت از ناصر دشمن اول استعمار ، به سادات از عجائب زمان ماست .

آنان را معرفی نمائیم و شروح و تعلیقات مفصل و نفیس دانشمندان ایرانی از قبیل محقق شریف و محقق دوانی و سیدالمدققین و غیاث‌الحکماء و دیگران را در انتظار قراردهیم ، این قسم طالبان حکمت را با اشتباه انداخته ایم . کثرت تعصّب شدید برخی از برادران عامه نیز ممانع بررسی و تحقیق در افکار فلاسفه ایرانی میباشد . از باب مثال: برخی از فضایی مصری مجلدات کتاب شفا را چاپ کرده اند. نسخ مورد اعتماد آنها ، نسخه‌هاییست که در ایران نوشته شده اند از جمله نسخه چاپ سنگی طهران که با حواشی مفصل مدرسان شفا در عصر صفویه چاپ شده است و باین کتاب حواشی ملاصدرا منضمّ است .

حواشی و تعلیقات ملاصدرا از اصل کتاب شفا اتقن و دارای تحقیقات عالیّه از محققان بعد از شیخ و انظار عمیق از شخص ملاصدراست که در توضیح مبهمات و معضلات شفا و اشکالات وارده طالب حکمت و آشنا بمباحث فلسفی را قهراً بخود جلب می نماید .

ملاصدرا در مقام توضیح مشکلات شفا و دفع اشکالات و ایراداتی که به شیخ نموده اند ، به لسان شیخ سخن می گوید . در شرح هدایه نیز بروش فلسفه ابهری ماتن کتاب بحث نموده است و در روش استدلال و حکمت نظری از هر فیلسوف مشائی راسخ تر است .

در حواشی شفا مبانی خویش را نیز با براهین و استدالات بسبک حکمت بحثی تقریر نموده است .

با این حال فضایی دیار مصر در مقدمه برالهیات کتاب شفا ابدأ

نامی از این حواشی و دیگر تعلیقات بر این کتاب عظیم نام برده‌اند و نمی‌خواهند باور کنند که این کتاب عظیم از زمان تألیف تا زمان حاضر از کتب مهم درسی در مدارس ایران می‌باشد و بر آن کثیری از مدرسان شرح و حواشی نوشته‌اند ، مانند حواشی میرداماد و ملاصدرا و ملا اولیاء و سیداحمد عاملی و آقا حسین خوانساری و ملا محمد باقر سبزواری و ملا سلیمان و محقق نراقی و جمال‌الدین رضوی و ...

کتب و رسائل متعددی که بعد از شیخ نوشته شده‌اند و مؤلفان این آثار روش مشائی داشته‌اند ، به بحث و تحقیق در اطراف کلمات شیخ پرداخته‌اند و قهراً در این میدان وسیع تحقیقاتی تازه دیده می‌شود و فلسفه مشائی در زمان میرداماد جان تازه یافت .

مقدمه‌ئی که بر کتاب شفا بفلم فضلی مصر نوشته شده است بسیار سطحی و غیر عالمانه و غیر معرف اصل کتاب و مطالب مندرج در آن کتاب عظیم و بعبارت واضحتر مقدمه ناشیانه است .

بهر حال قسمت عظیمی از فرهنگ و معارف کشور عزیز ما بجهانیان معرفی نشد و رکود علمی ما جوانان کشور را نیز در بی‌اطلاعی محض از سوابق درخشان فرهنگی مملکت قراردادده است و بزرگترین فلاسفه و عرفای اسلامی را برادران مسلمان نیز نمی‌شناسند ، چون هرگز سعی نشد که با ممالک اسلامی از جمله ممالک عربی ، ما روابط فرهنگی معقوبی داشته دنباله روی از سیاست استعماری مانع بزرگی در راه برقرار نمودن اخوت و برادری اسلامی است . ایران باید در عصر حاضر مرکز تحقیقات علوم و فنون اسلامی و مشعل دار فرهنگ شریعت حقه

باشد . و مردم ما در گذشته نشان دادند که از همه مسلمانان در تألیف و تدوین کتب علمی و اشاعه فرهنگ اسلامی لایق ترند ، و روحیه رینی در مردم ما قوی تر از دیگر ملل اسلامی است . یکی از افاضل کشور عراق برای حقیر نوشته اند :

«کانت تأخذنی الدهشة عندما تبین لی، ان اساتذة الفلسفة فی القاهرة و غیرها من البلاد ، لا يعرفون شیئاً عن الفكر الشیعی ، و یکاد جهلهم یكون تاماً ؛ فخلال مناقشات مع الاساتذة فی الدرس - کنت المس منهم الجهل التام بفلاسفة الشیعة و آرائهم و فلسفتهم والاصالة التي فیها مع ما ابدعوا من نظریات عمیقة فلسفیة ولم یطلعوا علی ذلك اللهم الا النزول القلیل عن صدر المتألهین (قده) ... تمكنت الاطلاع علی مجموعة نادرة من کتب الفلسفة والتي تمثل تراثاً فلسفياً ضخماً اهلته الايام کالقبات تألیف ثالث المعلمین المحقق السید محمد باقر الداماد و تمهید القواعد و المبدأ و المعاد و اصول المعارف و ... و الحق ان ابراز مال دنیا من تراث فلسفی<sup>۱</sup> و طبعه و نشره لدلیل قاطع و ردّ مفحم علی الخرافة القائلة:

۱- افاضل از حکمای ایران طعن خطیب رازی و غزالی و اذئاب آنان را بر فلسفه و قواعد عقلی بچیزی نگرفتند و بدفع آن همت گماشتند و مواضع مغالطه در هفوات و تمویهات آنانرا نشان دادند .

فلسفه و حکمت در دوران نضج و تکامل با دونوع دشمن مواجه بود ؛ متکلمان و فقها و محدثین بعد از رواج علم اصول فقه و تکامل این علم پایه استدلال ، جمع کثیری از محققان از فقها از متأخران ، یعنی فقهای شیعه اثنا عشری ، خود از مدرسان و مروجان حکمت الهی بشمار میروند و اختلاف محققان از مجتهدان و علمای علم اصول با جماعت

←

« ان الفلسفة الاسلامية انطوت بانطواء حیات ابن رشد » و هورد

→

اخباریه ، برسر حجیت عقل و عدم حجیت آن میباشد .  
هر طلبه باهوش که رساله اول رسائل شیخ اعظم انصاری در اصول  
عقلیه ، باب حجیت قطع را نزد استاد لایق قرائت نماید ، تدریجاً میفهمد  
که منشأ اختلاف حکمای اسلام با مخالفان حکمت و قشریون ، چیزی  
جز حجیت و عدم حجیت عقل نیست .

فیلسوف اسلامی میگوید اخذ بظواهر کتاب و سنت در اعتقادات  
که در آنها قطع و یقین معتبر است ، جائز نیست باشد ، مجتهد اصولی  
محقق نیز میگوید ، حجیت ظواهر اختصاص باحکام فرعیه دارد و در  
عقاید نصوص متواتره از اخبار و نص صریح کتاب الهی یعنی قرآن معتبر  
است . لذا محققان از علمای اصول تصریح نموده اند که در صورت تخالف  
بین ظاهر کتاب و اخبار با حکم قطعی عقل ، باید ظاهر کتاب و خبر را  
ثأویل نمود ، چون حکم عقل موجب قطع و ظاهر کتاب و سنت سبب  
حدوث ظن میباشد و بین قطع و ظن تعارض واقع نمیشود .

۲- مانند تمهید و اصول المعارف و بهتر و تحقیقی تر از این دو ،  
آثار بیشماری وجود دارند که در دوران تشیع در ایران محققان زیادی  
از حکما و متألهان وجود داشته اند که منشأ بقا و تکامل علم الهی بودند  
و این مسلماً اختصاص بمملکت ما ایران دارد . باکمال تأأسف حربه دلالان  
نفی کارگرتر از حربه مهاجمان و غارتگران قرون گذشته واقع گردید  
و آنچنان ضرباتی بفرهنگ و تمدن ملی ما وارد آوردند و چنان اصول  
اخلاقی خاص مردم را بیازی گرفتند که جبران آن باین زودبها ممکن نیست  
و يك نسل از تربیت محروم شد و فصلی ننگین بر تاریخ اضافه گردید .  
وقتی در تمام مملکت سه نفر نتوان نشان داد که از عهده فهم يك

←



علی الزعم الباطل القائل : « ان الغزالی طعن الفلسفة فی الشرق طعنة لم تقم لها قائمة بعد ذلك... ».

غزالی و فخر رازی از اتباع اشاعره بحسب ظاهر بجنگ با فلسفه و حکمت و در باطن به نبرد با عقل پرداختند و هردو آثاری در این زمینه بوجود آوردند و بخیال خویش از شریعت محمدی دفاع کردند. ولی غزالی رؤس افکار و عقاید خود را در مسائل مبدأ و معاد از فلاسفه گرفته است و نگارنده در رساله معاد به موارد تأثر او اشاره و تصریح نمود.

در مبحث معاد صریحاً به مذهب تناسخ گرویده و در مقام غور در این بحث باندازه‌ئی سست سخن گفته که آدمی دوچار تردید و شک می‌شود از انتساب این هفوات بغزالی.

در مسأله علم حق و حدوث عالم و کیفیت صدور کثرت از حق ابن سینا را مورد حمله قرار داده و در مواضعی او را تکفیر نموده و خود در مباحث عرفانی با تغییر صورت کلمات همان گفته‌های رئیس ابن سینا را قبول کرده است.

→

صفحه از اسفار برآید ، دیگر بحث از اینکه ملاصدرا در فلسفه و حکمت الهی بر کلیه اساطین حکمت در ادوار فلسفه ترجیح دارد بی فائده است. و زمانی که در تمام کشور يك نفر نتوان نشان داد که از عهده تدریس يك صفحه کتاب شرح فصوص کاشانی یا کتاب تمهید و دیگر آثار عرفانی برآید، بحث آنکه بزرگترین عرفا در دوران اسلامی ایرانی بودند چه فائده دارد . فرزند ناخلف باعث ننگ پدر و مادر است .

فخرآزی در شرح خود بر اشارات روش دیگری پیموده و کلیه مباحث عقلی را مورد تشکیک فرار داده است. خواجه در مقام رد برفخر و انتصار از شیخ ماهرانه مواضع مغالطات او را برملا ساخته و چنان استادانه از شیخ دفاع کرده که شخص متضلع و ماهر وقتی بین دفاع خواجه از شیخ در مقام رد فخر، و دفاع حکیم ابن رشد از ابن سینا در مقام ابطال مناقشات غزالی مقایسه بعمل آورد، خواجه طوسی را بمراتب قوی تر و خبره تر می یابد.

خواجه در عباراتی کوتاه و محکم به تقریر مقاصد شیخ می پردازد و موارد مبهم را آشکار می نماید که شخص وارد وقتی به ایرادات و شکوک فخر مراجعه می نمایند. مواضع مغالطه و تمویهات او را خود تشخیص میدهد.

خواجه با عباراتی محکم و کوتاه از مناقشات فخر جواب میدهد و از تطویل پرهیز نموده و کمال انصاف و اعتدال را در مقام نبرد علمی رعایت نموده و با نهایت ادب و متانت از حق انتصار نموده است.

در مقدمه شرح خود بر اشارت گفته است، کسی که در مقام شرح کتابی برمی آید باید سعی کند که با کمال بی طرفی با پرهیز از بی انصافی و خروج از طریق عدالت مطالب را تقریر نماید و اگر ابهامی در عبارات وجود دارد آنرا رفع کند و اگر دید گفته طرف بحث قابل توجه نمی باشد موارد قابل اشکال را مورد نقد قرار دهد، نه آنکه در مقام شرح کتابی عظیم مثل اشارات به ستیز و بهانه جوئی پرداخته و بدون تقریر وجوه صحت کلام، بجرح مطالب بپردازد. این روش خارج از مذهب و مسلک

اهل تحقیق است .

خواجه درجائی نیز فرموده است ، امثال این مطالب نباید از نظر فخررازی که عمر خود را در علمیات صرف نموده ، مخفی بماند ، و گمان می‌کنم که فخر و امثال او برای تقرب و نزدیکی به جهال دست‌باین کار می‌زدند .

نگارنده کلام خواجه را در این مقام حق میدانم ولی باید چیزی افزود و آن از این قرار است که برخی از نفوس در عین کمال استعداد و هوش بحسب سنخ وجود ، نفوس تشکیکی و گرفتار عدم انضباط فکری و عدم تمرکز عقلی و مبتلا بوسعت خیال و غلبه قوه وهم و در نتیجه فاقد دقت لازم تفکر در عقلیات و غور در معضلات و مبتلا بسواس در تفکرنده و دقت‌های آنها نیز موجب انکار مسلمات عقلی و لغزش فکری میباشد .

غزالی و فخررازی بواسطه گرایش به مذهب اشعری و خوگرفتن در اوایل رشد فکری به اوهام و خرافات خاص مسلک اشعری ، و فقدان تفکر عقلی ، و ابتلاء بریاست دینی و خلطه باعوام ، بصورت قهرمان ضد فلاسفه و حامیان از شریعت محمدیه در محیط زمان خود در صحنه ظاهر شدند و عناد با طرفداران عقل و منطق آنها را وادار بافراط نمود ، و در مقابل آنها کسانی وجود داشتند که در نقطه مقابل آنان قرار گرفته و خیال کردند که عقل بشری به تنهایی قادر بر درک کلیه حقایق مربوط بمبدأ و معاد میباشد ، و شاید برخی وجود داشته‌اند که تصور می‌نمودند ، عقل به‌ترك کلیه مباحث مرتبط بمبدأ و معاد قادر و

تبیان است و العیاذ بالله احتیاج بانبیاء اختصاص دارد بفروع احکام شرعی از عبادات و معاملات و حدود و دیات و سیاست .

این نظر درست مقابل واقعی نظر دسته اول از مخالفان فلسفه و عقل و منطقی است. تابعان شریعت محمدیه و مسلمانان از حکما صاحب شریعت اسلام را عقل کل و عقول ارباب نظر و محققان از حکما را اظلال و فروع و اشعه عقل کل میدانند و با بصیرت کامل و غور در قرآن و سنت باین حقیقت رسیده اند و در مسأله معاد جسمانی و احوال و نشأت جسمانی بعد از مرگ ، گفته اند ، لا سبیل للعقل الیهما . در موارد زیاد اقرار نموده اند که عقل از ادراک حقایق عاجز و سهم عقل از ادراک حقایق ، ظواهر و لوازم حقایق است .

### تنبيه و تنویر

آنچه غزالی و فخر رازی و اذناب و زملائی آنان در مقام اشکال بر حکمای اسلام مانند ابن سینا که طرف اصلی آنان است و معلم ثانی و ارسطو در کتب خود تقریر و تحریر نموده اند ، مانند مسأله قدم عالم و فاعلیت حق و مسأله صدور کثرت از واحد محض و حق اول و قدم ماده و اصول عناصر ، برای نمونه يك اشکال اساسی وارد و درست در این مباحث نمی توان در تمام مطالب مفصلی که در این مباحث ذکر کرده اند ، پیدا کرد .

غزالی فلسفه را پیش خود آموخته است ، لذا در مقام فهم مشکلات و عویصات دوجار تحیر شده و مطالب را هضم نموده تقریر می نماید

و شکوک و تردیدات خود را که - ینبوعنها الطبع السلیم - بصورت اشکال درآورده است .

باطواهر کتاب و سنت در عقاید به دلائل عقلی ایراد می نماید . مثلاً: درمسأله قدم و حدوث عالم برشیخ اشکالات عدیده وارد ساخته ولی مورد نزاع را مشخص نکرده است . مدعی است که کافۀ انبیا و اتباع آنان عالم را حادث زمانی میدانند و حکما مجموعه عالم را حادث ذاتی دانسته و بقدم زمانی عالم و ماسوی الله معتقدند .

اما ندانسته است که ین آیه از آیات قرآنی نص در حدوث زمانی نیست ، چه آنکه حق مقدم برزمانیات و زمان و محیط بر کلیه موجودات مادی و مجرد است و در قطعهئی از قطعات زمان قرار ندارد تا فعل او زمانی باشد ، و فعل موجود محیط برزمانیات از زمان انسلخ دارد و این موجود صاحب اراده و اختیار حادث مسبوق بعدم زمانی است که فعلش زمانی و مسبوق بعدم زمانی است .

لذا معنی - کان الله علیم - این نیست که خداوند دانا بوده است ، بل که معنایش آنست که دائماً و ازلاً دانا و عالم باشیاء است . در صورتی که فعل حق از زمان انسلخ داشته باشد و صفات منشأ فعل عین ذات او باشند ، صدور فیض از او ازلی و دائمی است .

ما وقتی بکتاب کلامیه آثار معتزله و اشاعره از زمان حدوث علم کلام تا عصر غزالی و فخر رازی مراجعه می کنیم این کتب را مملو از اغلاط می یابیم و بمصدق - کلما دخلت امة لعنت اختها - متکلمان مرتب بجان هم افتاده و به رد آراء و عقاید خود در طول قرون و اعصار

پرداخته‌اند. ولی در بحث مبدأ و معاد مطالب نادرست و مورد اختلاف در مسائل مورد ایراد غزالی و فخر رازی در کتب حکما بسیار کم است و در مطالب آنان آراء و عقاید مخالف شریعت بسیار کمتر از آراء متکلمان از اشاعره و معتزله است.

متکلمان از اوایل ظهور تکلم در اصول و عقاید بفرق متعدد تقسیم شدند و حکام زمان و خلفای جور بصلحت خود در هر عسر به تقویت فرقه‌ئی و طرد و قلع و فمع فرقه یا فرقی می‌پرداختند.

۱- جماعت کثیری از متکلمان و محدثان و کاتبه ظاهرین که قائل به حدوث زمانی عالم وجود شده‌اند فاعلیت حق و مبدئیت وجود مطلق را نسبت بعوالم وجودی، مانند فاعلیت حادثات نسبت بانثار آنها دانسته و چون دیده‌اند، هر فعلی که از انسان و حیوان و دیگر موجودات صادر میشود، بعدم زمانی مسبوق است و قدرت در انسان و حیوان عبارت از صحت فعل و ترك است و هر فعلی که بانسان و حیوان و هر اثری که بموجودات زمانی نسبت داده میشود، فعل ماضی یا مستقبل است، و در کتاب سنت از باب آنکه خطابات الهیه بلسان مردم و عامه ناس صادر شده، براین رفته‌اند که خلقت عوالم غیب و شهود در زمانی از ازمینه واقع شده و عبارت «كان الله ولم يكن معه شيء» منسوب به حضرت ختمی مرتبت را دلیل بر حدوث زمانی عالم دانسته‌اند و از فرط جهل از این باب که لفظ «كان» دلالت بر زمانی ماضی دادر، گفته‌اند که خداوند در زمانی یا ازمینه‌ئی تحقق داشت و از ایجاد و افاضه - اليعاذ بالله - امساك می‌نمود چون بر آنان ایراد نمودند که زمان نیز مخلوق حق و از لوازم حرکت و ماده است، و حق محیط بر جمیع خلائق اعم از زمانیات و مجردات،

←

### تذکره و تنبیه

اینکه در مباحث و مسائل مربوط بالهیات و ربویات ( از قبیل مسائل مربوط بذات و صفات حق دیگر مسائل ماوراءطبیعت و مباحث معاد و مباحث قضا و قدر و نحوه استناد افعال بعباد و کیفیت انتهاء سلسله موجودات بحق او تنزل و هبوط موجودات از عالم ربوبی و غیبی ، و نحوه تأثیر افعال و نیات در نفوس و کیفیت لذات و آلام روحانی و جسمانی در آخرت و لزوم احتیاج جوامع بانبیاء و اولیاء و وجوه فرق بین شریعت و سیاست ) مطالب حکما نسبت بمباحث مدونه در

→

اگر در قطعه‌ئی از قطعات زمان واقع باشد ، باید جسم و جسمانی باشد ،  
 قوه شیطانی آنها بآنها القاء نموده زمان ممتد ظرف وجود حق ، زمان  
 موهوم است .

نتیجه این فکر ابلیسی آنست که عالم در وهم حادث است نه در  
 واقع و خارج . بعد از آنکه معلوم شد فعل حق مثل ذات او از زمان  
 انسلخ دارد ، معنی این حدیث آنستکه ، خداوند همیشه در کمال عز  
 خود مستقر و متحقق است و چیزی با او نیست ، یعنی مخلوقات  
 بحسب سنخ ذات و جوهر وجود از مقام کبریائی حق تأخر وجودی و  
 واقعی دارند .

از همه این حقایق گذشته در اعتقادیات آنهم در مسأله‌ئی باین  
 اهمیت عمل بظاهر یا ظواهر ، آنهم در خبر واحد و غیره متواتر ، شأن  
 ارباب علم و معرفت نیست و اختصاص دارد به معتزله و اشاعره و  
 غیرهما من المتوغلین فی الاوهام و الخرافات .

کتب کلامیه نفیس تر و مبرا از شکوک و اوهام مخصوص متکلمان از معتزله و اشاعره است و نیز دلیل آنکه عقاید حقّه شیعه اثناعشری در اغلب مباحث ، موافق با اصول و قواعد مقرر در کتب حکما و متألهان از علمای اسلام و فلاسفه متدین بدیانت سید رسل خاتم نبوت می باشد ، چند دلیل می توان ذکر نمود .

اول آنکه عقاید حکما و متألهان از فلاسفه از انبیاء و اولیاء قبل از خاتم انبیاء اخذ شده و مبحث توحید و صفات ثبوتیه و سلبیه و مسائل ماوراء طبیعت از اعتقاد بملائکه و عوالم ارواح و مثال و برزخ و لروم دوام قبض و قدم صفات الهیه ؛ عینیت صفات نسبت بذات ، در آثار عالیّه حکمت مانند اثولوجیا و غیر آن ، عین آنچیزی است که در قرآن و سنت بخصوص اخبار وارده از طرق علمای شیعه و متقول از ائمه و علمای اهل بیت مذکورست . و اختلاف متکلمان از معتزله و اشاعره با حکما مربوط بآراء مجعوله متکلمان است نه آنچه که در کتاب و سنت مذکورست . مثلاً در قرآن وارد شده است: «اذا اراد الله شیئاً ان یقول له کن...» متکلم جاهل از آیه حدوث اراده و زیادتی صفت فهمیده است و آنوقت تاخته است بر حکما که چرا قائل شده اند که اراده عین ذات حق است اراده و نیز علم و مطلق صفات نمیشود عین ذات باشند ، چون صفت باید از موصوف مؤخر و عرض قائم بموصوف باشد . این جاهل غامی نفهمیده است که صفت در موجود مادی باید متجدد و حادث و زائد بر ذات باشد نه در مجرد و نه در حق اول که وجود صرف است ؛ صفات کمالیه بفرموده حضرت علی وارث بلا فصل حضرت ختمی مرتبت



«کمال التوحید نفی الصفات عنه» چه آنکه زیادتى صفات با ذات منافات با وحدت حقّه الهیه دارد و خلط و دات از صفات کمالیه و یانابت ذات از صفات مخالف اصول و قواعد اسلامى و مناقض حکم بتى عقل سلیم و ذوق مستقیم است .

دلیل دیگر بر موافقت اصول مسلمة و قواعد متقنه حکمت با شریعت محمدی - ص - ع - آنستکه مباحث مربوط بمبدأ و معاد سالیان متمادی و قرون متوالی مورد بحث و فحص دقیق قرار گرفته و متفکران از حکما در مباحث اعتقادی که از مستقلات عقلیه بشمار میروند چنان راسخ شده اند که در این مباحث کستر دوچار لغزش شده اند .

فرق شریعت با حکمت آنستکه آنچه را که محققان از حکما با قدم معرفت و نظر و تفکر در عقائدى که از مستقلات عقلیه بشمار میروند ادراک می نمایند ، انبیا و اولیاء مشاهده عینی می نمایند ، آنها میدانند و اینها بآن رسیده اند .

ب عبارت اوضح : آدمی را به خدا دوراه وجود دارد ؛ راه ظاهر و استدلال ، راه باطن و کشف و شهود خاص اهل تحقیق . راه دوم یعنی راه باطن راهیست که پیمردن آن دشوار و صراط آن صعب العبور است و از این راه می توان بحق اول رسید و در مقام عروج معنوی جمیع مقامات را با قدم شهود و یارفرز معاینه پیمود .

در راه اول چندان صعوبت وجود ندارد و هر که بهره از استعداد و قوه تفکر داشته باشد و از اعوجاج که ام الموانع درک حقیقت است مبرا باشد می تواند از راه ظاهر که طریق برهان و استدلال است بمبدأ

وجود و اوصاف کمالیه او و دیگر مسائل مرتبط بذات و صفات حق علم بهمرساند .

راه استدلال مقدم بر طریق سلوک است ، چه تا ما نه دانیم که منزلی هست طلب آن راه که ما را بمقصد رساند ، ممکن نیست . انبیاء برای ارائه راه ظاهر نیامده اند باین معنی که یافتن این راه متوقف بر ارائه انبیا باشد ؛ و گرنه دور لازم آید ، چه آنکه تصدیق شخص نبی و پیغمبر که فرستاده حق تعالی میباشد فرع بر وجود خدا و تصدیق به تحقیق و ثبوت مبدأ عالمست و انبیا برای بیدار کردن خفتگان آمده اند و شخص خواب که دیده اش سالم باشد بعد از بیداری خود خواهد دید . و ممکن است که شخص خود بیدار شود . مردم بعد از بیدار شدن از خواب غفلت ، عقل خود را اگر بکار بندند خدای را بقدر توانائی عقل و نهم خود خواهند شناخت<sup>۱</sup> .

اگر عاقلی بعد از تشبه خدای را نشناسد ، عقل خود را بکار نگرفته درست مانند بیداری که خود را بکوری بزند و چشم باز ننماید تا خود را از قید تکالیف متوجه بر او رها سازد و چه بسا چنین شخصی داخل در زمره معاندین و جاحدین باشد . و نیز چه بسا شخص بیدار باهل انکار ملحق شود و در اوائل بیداری دوچار راه زنان طریق حق و منکران مبدأ هستی گردد و در اثر شبهات ماده پرستان که در هر عصر موجودند و برای رهایی از دارسنگین تکالیف عقل ، ماوراءطبیعت و

---

۱- اینست معنی کلام محققان از علما که فرموده اند: لا قصور فی الاصول .

حشر و نشر و نشئات بعد از مرگ را از بیخ و بن انکار می کنند.  
چون عقل به نحو استقلال بعد از مشاهده نظام وجود و تجلی  
آیات الهی در عالم هستی ، بوجود حق پی می برد ، در آیاتی در قرآن  
مجید برسیل تعجب ، حق گوید : افلاتعقلون ، افلا تبصرون ، افلا  
یتدبرون ؟

بهر حال ، هر شخص مستقیم الفکر و غیر مبتلا باعوجاج و مستعد  
برای درك معقولات ، قادر است که بکومك عقل و بکار انداختن قوه  
نظر تحصیل اطمینان عظیم بر اصول و معارف نماید .

امادرك کلیات و جزئیات علم الهی و تحصیل علم تفصیلی بر مسائل  
مبدأ و معاد و خروج از ربقة تقلید بالمره ، و احاطه بر جمیع اقوال  
و آراء و دفع کلیه شکوک و شبهات با آنکه کلیه این مباحث از مستقلات  
عقلیه اند و آنچه در کتاب و سنت نصریح یا اشاراتی دیده شود ، ارشاد  
و تشبه بحکم عقل می باشد ، کار صعب و مستصعب و در نهایت دشواری  
و فیض عظمای آن نصیب اوحدی از اکابر محققان است .

فانظر وتدبر الی ما قاتل الامام الاعظم ، ناصر الاسلام و المسلمین  
و حجة الحق علی العالمین فی اوائل شرحه علی کتاب الاشارات<sup>۱</sup> و اعلم  
ان هذین النوعین من الحکمة النظرية والطبیعة لا تخلوان عن غلق و انغلاق  
شدید ، اذالوهم یعارض العقل فی مآخذهما ، و الباطل یشاکل الحق  
فی مباحثهما . و لذلك کانت مسائلهما معارک الآراء المتخالفة و متصادمة

---

۱- شرح اشارات خاتم المحققین خواجه نصیر الدین طوسی-رضی الله  
عنه- اول جلد طبیعی شرح اشارات .

الأهواء المتقابلة ، حتى لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ، ولا يكاد ينصالح عليها نوع الانسان... فان من تيسر الاستبصار فيهما فقد فاز فوزاً عظيماً ، والافقد خسر خسراناً مبيناً ؛ لأن الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين ؛ الذين هم افاضل الناس ، والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق...»

در مباحث اعتقادی و مستقالات عقلی ، برهان و قطع حاصل از دلایل عقلیه معتبرست نه امری دیگر . لذا در اصول عقاید یقین حجت است و یقین بحسب مراتب و درجات ناس در معرفت دارای درجات متفاوت است و مرتبه اعلاى آن علم تفصیلى حاصل از برهان و احاطه بمباحث مرتبط بمبدأ و معادست که خواجه فرمود کسی که باین مقام دست یابد - مترق الى مراتب الحكماء المحققين -

مراد محقق طوسی از اراذل الناس مقلدان از متکلمان است که بواسطه سستی بنیان مسلک و مرام آنان ، معتقداتشان مملو از شکوک و اوهام است و نیز منغمران در فروع احکام و غیر مطلعان از قواعد عقلیه مربوط باصول عقاید در حقیقت از مقلدان بشمار میروند و در معرفت حق بدون آنکه خود منوجه باشند ، اعتماد بر تقلید محض نموده و یا کودکان و پیره زنان همراه می باشند و لی مبتلای بجهل توجه

---

۱- بخصوص در عصر ما که اغلب حوصله درس خواندن ندارند و با حفظ و مفردات در صورت و هیکل عالم در می آیند و چون تربیت اخلاقی صحیح ندارند از انصاف بکلی خالی و خویش را در عالم خیال ستون محکم دین نیز میدانند .

به نقض خود ندارد. علی‌ای حال سه طریق برای طالب معرفت و مشتاق به درک معارف الهیه و اصول و عقاید، وجود دارد: یکی طریق علم کلام که جماعت اشاعره و معتزله سالک آن میباشند و راه دیگر طریق حکمت و تحصیل علم از راه براهین عقلیه که شرط آن منتهی شدن براهین بیدیهیات است به نحوی که هیچ عقلی<sup>۱</sup> در قبول آن توقف ننماید و تردید در آن موجود نباشد.

طریق سوم، طریق محققان از علمای شریعت و پیروان حضرت ختمی مرتبت است که از آن به سلوک راه باطن تعبیر نموده‌اند، و آن مشاهده حق و مراتب و درجات ملکوت و نشأت نفوس است در مقامی به نحو - کائن - و در مرتبه اعلی شهود حق بدون - کائن - و فارغ از کلیه حجب - و - لم اعبد رباً لم ایه - - و - لو كشف الغطا... - اشارت بآنست.

### وهم و دفع

چون در تعریف حکمت گفته‌اند: «الحكمة صناعة نظرية يستفاد منها كيفية ما عليه الوجود، وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات و اقتناء الملكات ليستكمل النفس... فيستعد بذلك للسعادة القصوى

۲- شیخ اعظم و مجتهد بارع المحققین و قدوة السالکین شیخ مرتضی انصاری بزرگترین اصولی و مجتهد در دوران شکوفائی فقه و اجتهاد یکی از رسائل اصول عقلیه را به حجیت قطع اختصاص داده است و در حجیت و لزوم عمل و اعتقاد بدلول برهان و عقل چنان محکم و استوار و محققانه سخن گفته است که بزرگترین فیلسوف از آن بهتر چیزی برای گفتن ندارد.

و الفيض العظمی...» و غایت آن قهراً تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیّه جهت حقایق، خارجیه بر نهج و طریقی که موافق واقع و خارج و نفس الامر باشد از راه براهین عقلیه که بیدیهیات منتهی شود به نحوی که هیچ عقل سالم در قبول آن درنگ ننماید و موافقت و مخالفت وضعی از اوضاع و مطابقت و عدم مطابقت ملتی از ملل و قومسی از اقوام در آن مداخلیتی ندارد .

چنین امری با حقیقت و واقع شریعت حقه مسلماً موافق و با هیچ شریعتی از شرایع حقه مخالف نخواهد بود ، اگرچه ممکن است با ظاهر یا ظواهر شریعتی مخالف باشد که در این صورت آن ظاهر را باید تأویل نمود و گرنه سد باب اثبات شرایع و وجوب بعثت انبیاء لازم آید.

چه آنکه عقل صریح حکم میکند که در تهذیب نفوس و وضع قوانین موجب نظام اجتماع و تشریع احکام از جانب عالم با سرار وجود و دانا به حقایق نفوس و بصیر به خفیات امور ، بشر محتاج بانبیاء و رسل و کتب سماوی است عقل در مستقلات عقلیه حاکم است و مستقلات عقلیه بحکم عقل صریح و تصدیق معصومین از اولیاء حجت است .

بنابر این طریق حکمت بعد از طریق کشف و شهود متعین و بشر در صورت عدم توانائی از طی طریق شهود و راه باطن باید از طریق عقل بمسائل اعتقادی واقف و از این راه قطع تحصیل نماید .

اما تحصیل معارف از طریق متداول در کتب کلامیه از اشاعره و معتزله عقلاء و نقلاء و اجماعاً ، مذموم و احتراز از ورود باین راه گمراه کننده ، واجب و لازم است .

مذموم و مردود شمردن حکمت و تحصیل معرفت از راه برانگیزان عقلیه در مستقلات عقلیه از فرقه اشعریه شروع و به فرقه معتزله نیز سرایت نمود و علم کلام متداول بین این دو فرقه - که کتب آنها ملو است از اوهام و اباطیل و تراکم است از متناقضات - هنگام پیدایش حکام جور و خلفای ضازل و معاندان عترت و اهل بیت نبوت، بتدریج حادث شد و درطی قرون و اعصار در آن تحشول پیدا شد و متکلمان ناچار از ارباب حکمت و معرفت متأثر شدند ولی چون پایه و اساس آن خلل دارد، بالأخره راه بجائی نبرد و به تکیه گاه محکمی دست نیافت مخالفت با حکمت و معاندت با ارباب معرفت از طوایف سنت و جماعت از معتزله و اشاعره با کمال تأسف در بعضی از پیروان اهل بیت از فرقه ناجیه شیعه کثر هم الله مانند امراض ساری، رخنه نمود و در این مقام برخی از علمای امامیه، همان اوهام و خرافات موجود در کتب ارباب بدعت و ضلالت را، در آثار خود وارد نمودند و بغیال خام خود از مذهب اهل بیت اقتصار نمودند.

درحالتی که نزد محققان از علمای شیعه که در افکار اهل بیت متدرب و در حکمت نیز راسخ می باشند، افکار حکمای<sup>۱</sup> اسلام باندازه ای در مباحث اعتقادی بآراء اهل بیت عصمت نزدیک میباشد که جمعی از عامه عمیاً گفته اند، شیعه در مباحث توحید و مسأله صفات الهیه و اعتقاد بموالیم غیبی و مباحث قضا و قدر و خلق اعمال و برخی دیگر از

---

۱- مانند حجة الفرقه الناجیه خواجه نصیر طوسی و علامه حلبی و سید محقق داماد و غیرهم من المتضلّعين فی العلم و المعرفة.

مسائل اعتقادی از حکما متابعت کرده‌اند و از آنها متأثر شده‌اند.<sup>۱</sup>

۱- حکما چون قرون هتمادیه بدون اعمال تمصب در مباحث الهیات و حقیقت سلسله علل و معاولات غور نمودند و فهمیدند که در مستغلات عقلیه، عقل و نظر با اعمال شرائط برهان راه‌گشای حقیقی است و بدون اتکاء بعقل سایم نمی‌توان به مقاصد انبیا و اولیا و مائورات وارده از اهل عصمت و طهارت پی‌برد و از طرفی الفاظ و کلمات هرچه فصیح و رسا باشند نمی‌توانند معانی شامخه و مقاصد عالی‌ها را بتمام معنی بیان نمایند ناچار باید عقل موضوعات و مسائل الهیه را بررسی کامل نماید تا بتواند بمقصود متکلم در غوامض از معارف پی‌برد. بالفاظ می‌توان مسائل و مباحث متعلق بشروع و آنچه بعمل ارتباط دارد و ذهن عرف با آن آشنائی دارد درک نماید. اگرچه در این موارد نیز دامن الفاظ چندان رسانی نباشد، تاچه‌رسد بمعانی شامخه مربوط بالهیات. لذا در فهم روایات وارده در فروع و احکام شرعیه بین فقها و محدثان اختلاف واقع میشود شخصی کلامی را در معنائی نص و دیگری همان را ظاهر در مقصود میداند. نظائر این مسأله در کتب فقها زیادست.

مثلاً: در روایت واردست: انه تعالى شئ بحقیقة الشیئة. محقق از آن قاعده بسیط الحقیقه می‌فهمد و پی‌می‌برد که حق مطابق این روایت ماهیت ندارد و صرف وجودست و مقلد آنرا از متشابهات میداند. لذا کثیری از روایات وارده در معارف الهیه نزد ارباب معرفت و متدربان در حکمت از نصوص مائوره‌اند و همین روایات غیر متدرب در عقاید را در مخمصه قرار میدهد و غیر محقق را دوچار هزوات و اوهام نموده و بارباب عصمت و طهارت اموری را نسبت میدهند که لاینبغی صدورها ←



علم کلام ، کلام ماثور از جماعت معتزله و اشاعره بردونوع است :  
 کلام قدما و کلام مرسوم نزد متأخرین اقدمین از مسلمین در اوائل ظهور اسلام  
 خود را مقابل فرقه های مخالف اسلام دیدند و جهت نگهداری و حفظ  
 عقاید مسلمین و دفع اعتراضات و شبهات معاندین مسائلی را مورد  
 بررسی و تحقیق قرار دادند و تعلیم و تعلم آنرا لازم شمردند تا قدرت  
 فکری جهت محافظت اوضاع شریعت بهرسانند از راه استدلال  
 بدلائلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمة مشهوره در میان اهل شرایع ،  
 چه بیدیهیات منتهی شود و یا نشود .

این کلام بحسب موضوع و غرض و دلائل و فوائد باصناعت

→

عن اصاغر الطالبه فضلا عن کان مبدأ علمه و شهوده مرتبة ام الكتاب .  
 چه آنکه علم امام در فروع و اصول مأخوذ از مقام واحدیت و مرتبة  
 علم تفصیلی حق است ، لذا ارباب تحقیق از علمای امامیه گفته اند امام  
 در مقام بیان اصول و فروع احکام و حقایق واقعی را بیان می فرماید ،  
 نه آنکه باطلاق و عموم و ظاهر و نص تمسک نماید و وارث علم حضرت  
 ختمی مرتبت ، وارث علم و حال مقام اوست ، و امام از طریق الهام که  
 از جهتی عین وحی و از جهاتی مفایر آنست و از طریق کشف صریح  
 حقایق مستور در احدیت و علم تفصیلی حق در واحدیت و مقام مفصل تر  
 آن در عقول والواح ربوبیه ، حقایق را مشاهده می نماید و صاحب مقام  
 ولایت از طریق دراست و استفاده از معام بشری ، بمقام کشف میرسد ،  
 لذا بعضی از ائمه در حال طفولیت امام قبل از خود را از دست دادند  
 و مع ذلك وارث علم اوشدند کما هو الواقع فی المهدی المنتظر و انه علیه  
 السلام مأخذ علوم الانبیاء کلهم فی الحقیقة .

حکمت مطلقاً مشارکتی ندارد و به تحصیل معرفت باحوال اشیاء علی‌حسب الواقع منتهی نشود .

چون مسلمین بفرق مختلف تقسیم شدند و از طرفی قدرتهای حکام جور از بنی‌امیه و بنی‌عباس مانع شدند که مخالفان اسلام در بلاد اسلامی اشکاراً بمخالفت با اسلام برخیزند ، فرق مختلف از متکلمین درین مسلمین حادث گردیدند و هرفرقه جهت غلبه بفرقه دیگر بدلائل خاص متمسک گردیدند و با آنکه حضرت ختمی مرتبت امت خود را بمتابعت از علمای اهل بیت دعوت فرمود و علی‌علیه السلام را باب مدینه علم خود و علمای واجب الاتباع از ذریه خود را حامل وحی و واقف باسرار شریعت معرفی فرمود و بارها گوش زد نمود که : « انی تارک فیکم انثملین ، کتاب الله و عترتی » مطالب زدیا و متابعان آنها ، مردم را به بیراهه انداختند و بعد از شهادت علی ، امیرمؤمنان بنی‌امیه که در زمان خلافت عثمان ثروت و شوکت بهم رسانیده بودند (و خلیفه دوم با علم به انحراف بنی‌امیه و شقاوت معاویه و انغمار او در تجمل پرستی و دنیاداری و عدم ایمان او باسلام ، او را برای معارضه باعلی نگه داشت) اهل بیت محمد و عترت پاک او را کنار زدند و از هیچ نوع ظلم و ستم و آزار در حق آنان کوتاهی نکردند.<sup>۲</sup>

۱- در کتب عامه دیده‌ام و درست بخاطر ندارم که در کجا دیده‌ام ، عمر از معاویه به «کسری هذه الامة» تعبیر نموده است.

۲- دنیاپرستان و فاسدان پرورش یافته در ایام حکومت عثمان دور معاویه را گرفتند و بعد از شهادت مولای متقیان ، معاویه سرسلسله ←

بهر حال علم کلام بدست مردمی مبتدی و نسبة عامی که بصرف داستان زبان عربی و از راه فهم ظاهری الفاظ کتاب و سنت به بحث پیرامون معارف الهیه پرداختند بوجود آمد.

در باب مبدأ وجود و بحث از توحید و مباحث صفات و خلق اعمال مسائل قضا و قدر و مباحث معاد، شروع بخيال بافی نمودند و با مختصر بهانه‌ئی فرقه‌ئی فرقه با فرقی را تکفیر نمودند و از ناحیه نفوس مبتلا به اوهام و خرافات و منغمان دردنا از حکام جور، خونباریخته و فسادها برانگیخته شد و بتدریج بردامنه اوهام و خرافات افزودند و آنچه را که در خیال داشتند به کتابها منتقل نمودند و بعد از ترجمه آثار حکمای یونان چون از طرفی فهم و قدرت درک مباحث فلسفی را فاقد بودند و از جانب دیگر هرائر ترجمه شده از زبان یونانی را حکمت پنداشتند و از طرف دیگر خبره در فهم کتب محققان از اوایل، وجود نداشت، از این راه نیز خرافاتی را بر خرافه‌های مجعول پندار خود افزودند و آثاری بوجود آوردند بنام علم کلام، که به ندرت می‌توان در آثار آنان مطلب درست یافت و مجموعه آثار آنان در مسائل مهم ربویات در حقیقت مخالف حقائق نازله از مقام وحی است.

در اوائل ظهورفتن و بدعنها جمع قلیلی از مسلمین که بشیعه موسوم

— > —

سلاطین بنی‌امیه، چنان مردم را غوطه‌ور در فساد و فسق و فجور نموده حد و مرزی برای آن نمی‌توان تصور نمود.

معاویه مرد هرزه نژاد پرست وضعی پیش‌آورد که برخی از مردم غیر عرب اسلام را دین قبیله‌ئی و قومی پنداشتند.

بودند ، مانند مسلمین صدر اسلام که مشکلات خود را از رسول خدا پرسش می نمودند ، بائمه دین و خلفا و اوصیای حقیقی حضرت رسالت پناه مراجعه نمودند و آنچه را که از عترت و اهل بیت می شنیدند به حفظه می سپردند و بتدریج در خفا بمجرمان اسرار که جرأت تظاهر بمتابعت و دوستی آل علی را نداشتند منتقل می نمودند ، و کم کم ، در کتب و جوامع ضبط و ثبت گردید و هنگام تنازع بنی امیه و اولاد عباس خذلهم الله ، و اخراجات باقر العلوم و زمان صادق آل محمد علیه و علیهما السلام ، تابعان اهل بیت که مستعد بمعرفت ائمه دین و موفق بسلامت اولیاء حق بودند ، خدمت حضرات ائمه را بر نفس و مال و منال و مناصب برگزیده و کمر اطاعت و بندگی ایشان محکم بر میان اعتقاد صادق بسته و عقاید خویش را تکمیل و در فروع و احکام و اصول عقاید ، از منبع وحی و مأخذ مکاشفه حضرت ولایت پناه باب مدینه علوم نبوی ، علی مرتضی ، استفاضت نمودند و آنچه در عقاید و اصول در کتب اخبار از اهل بیت منقول شده ، نفیس و معرّا از اوهام و مبرا از شکوک است . صاحبان توحید حقیقی و غیر واقعان در ورطه تنزیه و کفر تشبیه و تجسیم و قائلان به - الامر بین الامرین - متابعان ائمه شیعه اند .

تجريد الاعتقاد علامه طوسی خواجه نصیر الدین - رضی الله عنه - که بر آن محققان از حکما و متکلمان حدود چهارصد تعلیق و شرح نوشته اند و هیچ کتابی در اصول و عقاید این اندازد مورد توجه مجتہان قرار نگرفته ، در اصول و عقاید امامیه نوشته شده است و بهترین و آخرین شرح بر این اثر بی نظیر کتاب شوارق الالهام ، تألیف خاتم-

المتكلمين وقدوة الحكماء المحققين عبدالرزاق لاهیجی است که اساطین معرفت مانند ملاعلی نوری و آغاعلی حکیم بر آن حواشی نوشته‌اند. در کتاب تجرید در عقاید و فقه اکبر بجز دلائل عقلیه متقنه منتهی ببدیهیات استدلال نشده است.

\*

محرك سلسله مجانین از متكلمین در اوائل انزوای اهل بیت حسن بصری بود که در مسجد بصره جماعتی را گرد خود جمع نموده و سنگ زیربنای انحراف را در عقاید او قرارداد و چون در جواب مسأله‌ئی بسیار ساده توانست تلمیذ خود، واصل بن عطا را متقاعد نماید او را مورد عتاب قرارداد و گفت «اعتزل عنا» او هم از خدا خواست که خویش را از شر استاد خلاص نماید و از اصحاب حسن اعتزال اختیار نمود و مسلک معتزله را تأسیس نمود و اصحاب اعتزال سذتها میدان دار معرکه بودند تا آنکه ابوالحسن اشعری با استاد معتزلی خود بر سر شبهه‌ئی که استادش از حئل آن عاجز ماند، مذهب منحرف اشعریه را پی‌ریزی نمود.

برای آنکه معلوم شود چه اندازه در حئل مشکلات بل که از درك ساده‌ترین مطالب علمی این فرق عاجز بودند. مورد اختلاف رئیس اعتزال و مقتدای اشاعره را بیان می‌نمائیم. واصل به حسن بصری گفت، مرتکب گناهان کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بل که در برزخ و فاصل بین کفر و ایمان قرار دارد باین دلیل که خداوند مؤمنان را مدح

و فاسقان را مذمت کرده است ، در این صورت فاسق سزاوار مدح نمی باشد و از طرفی چون به توحید حق و نبوت پیغمبر اقرار نموده و اعمال خیر از او سرمیزند ، کافر هم نمی باشد ، اگر بدون توبه بمیرد مخلد در نار است چون در آخرت مردم از دو فرقه بیرون نیستند ، فریقی اهل نار و فریقی اهل جنت اند . بعد از مشاجره زیاد حسن او را از خود راند و او نیز فرقه معتزله را بنیان نهاد .

از تقریر این شبهه معارم میشود که سطح معلومات و مبلغ علم آنان چه اندازه ضعیف و بهره آنان از معارف بسیار قلیل می باشد . مؤمن از جهت ایمان و نیز از جهت اتیان با اعمال حسنه مستحق مدح و ثواب است و از جهت آنکه مرتکب اعمال منیه میشود مستحق مذمت و عقاب است و یکشی واحد میشود منشأ انتزاع عناوین مختلفه متضاده و متناقضه شود . علاوه بر این مرتکب کبیره از مؤمنان مخلد در نار نییاشد و باندازه اعمال زشت که از او سرزده است ، معاقب و در صورت ترجیح کفه حسنات بر سیئات چه بسا در آخرت ملحق بفریق و دسته جهنمیان نگردد و این نیز عقلاً و شرعاً ثابت است که موحد و معتقد

---

۱- این جماعت که در دریای جهالت غوطه ورنند هرگز عقل قاصر آنها ، باین حقیقت پی نبرد که اساس و سنت خلقت بر رحمت نهاده شده است و بواسطه عداوت یا جهلی که بمقام اهل بیت داشتند در ماثورات اولیاء عصمت نظر نیفکندند تا حقیقت فطرت خلق که بر توحید و سریان رحمت الهیه در جمیع حقایق مبتنی است بر آنها آشکار شود و بفهمند که رحمت ذاتی و اسعه الهیه در مظاهر خلقیه ذاتی و غضب عرضی و مثال کسانیه ←

به توحید مخلد در نار نیباشد . ارباب اعتزال از ناحیه این قبیل از

→

اشیاء برحمت است . این جماعت یعنی معتزله و اشعریه ، هر فرقه خود را حق و سایر فرق را ملحد و کافرو معذب در نار جهنم میدانند و خیال کرده اند که حق به تمام و کمال رحمت خویش را در انحصار و کثرات آنها درآورد ، کلیه فرق باطل و این جماعت سرگردان در تپه بی پایان جهل بحقند ، درست مانند جماعت یهود « صهیونی خذلهم الله » که کلیه مردم جهان را عبد و عبيد قوم یهود دانسته و معتقدند که خداوند آنها را که بحسب اصل خلقت نژادی برتر خلق نموده حق زندگی دارند ، و ملایان آنها مطابق کاغذپاره های باقی مانده از قرون وسطی بآنان فهمانده اند که قوم اسرائیل نژاد برتر و حق مطلق و کلیه عوالم طفیل وجود آنانند و برطبق مجعولات موجود در کتاب باصطلاح عتیق پیغمبر بعد از موسی علیه السلام حتماً باید از قوم اسرائیل باشد ، گویی نبوت را به نحو کثرات ، خدا ، در اختیار قوم تبه کار دغل قرار داده است .

جهود در صورت خلق برتر و در لباس برگزیده حق باتکاء استعمار معراً از کلیه صفات انسانی به فلسطین یورش بردند و با اسلحه استعمار لعنتی به قتل عام خلق مسلمان فلسطین پرداختند و شقاوت ذاتی و قساوت قلب جبائی خود را ظاهر نمودند و رؤسای ممالک اسلامی که هرگز نماینده ملت مسلمان نیستند یا ساکت نشستند و یا بامر اربابان خود بکوهك جهود شتافتند و بعضی از ممالک اسلامی برای آنها مانند ربه حیات بخش است .

بر طبق مبانی اهل کشف و معارف شریعت مصطفوی مثال کلیه خلائی برحمت است ، و معاد اشیاء بالاخره اسماء الهیه است و رحمت امتنائیه او مثلاً شامل حال سگهان جهنم نیز میشود ، اگر چه بعد از تحمل شدائد ←

شبهات شفاعت را منکر و ادله آنرا تأویل می نمایند .

طرف مخالف فرقه اغزائ که اشاعره باشند نیز با تحریر مطالب واهی و تقریر مسائل خیالی مجعول فکر معوج خود در اطراف آیات قرآنی ، حقیقه شریعت محمدیه را ملعبه اوهام و خرافات خود قرار داده اند .

قرآن از حیث اشتمال برمعانی رفیع و مسائل عالی در معارف الهیه نیز در سرحد اعلاي اعجاز قرار دارد و هر ناقص العقل قدرت فهم آنرا ندارد ، لذا حضرت رسالت پناه بنابر روایات مسلمة منقول از فبق عامه و خاصه ، در مرفرست مناسب فرموده اند : «انی تارک نیکم النقلین ، کتاب الله و عترتی » از عترت آن حضرت باهل بیت تعبیر

→

عذاب در مدتی طولانی ، چون کفر و شرک عرضی و رحمت ذاتی اشیاء است ، قسردائی محال و عرضی بالآخره زوال پذیرد ، اگرچه در آخرت مشتمل است بر جنت و سعیر و ان لكل من الجنة و السعیر اهلا و انه تعالی قال : خلقت هولاء للجنة ولا ابالی و خلقت هولاء للنار ولا ابالی « اسماء حاکم بر خلائق در آخرت نیز مختلف است دولت برخی از اسماء الهیه دائمی و حکم برخی از اسماء موقت و این قبیل از اسماء مقهور احکام اسماء دائم الحکم میشوند .

والذا قبل : تحت کل جلال جمال ، و فی القصاص حیوة ، و قبل أبضا : و آخر من یشفع هو الله و انه تعالی هو الشفیع الحقیقی و مظهر اسم شفیع حقیقت محمدیه است و باطن حقیقت محمدیه ولایت عنویه و اوصیای او میباشد و قد عبّر عن الحسين -ع- بأرحمة الواسعة الالهية و من التاب امه علیها السلام : شفیعۃ یوم الجزاء .



فرموده‌اند، علی و علمای از فرزندان او، از باب آنکه بمقام اعلای از ولایت و کشف و شهود نائل آمده‌اند، عارف بحقایق قرآنی‌اند و اهت خود را امر فرمود به متابعت از عترت. همانطوری که در امم سابقه فرزندان کثیری از انبیاء بستم نبوت و ولایت رسیدند، در امت مرحومه نیز، استعداد و قابلیت نیل بمقام ولایت مطلقه و وراثت حقایق الهیه مذکور در قرآن، در فرزندان علی از بطن فاطمه زهرا سلام‌الله علیهم اجمعین موجود برد و همانطوری که ارباب معرفت از علمای عامه و عرفای سنت و جماعت فرموده‌اند، نفوس مستکفی بالذات و بی‌یاز از معلم بشری وارث مقام ولایت ختمیه‌اند و این علم از ناحیه درست و معلم بشری، حاصل نمیشود و الهام بعد از انقطاع و حی جانسین و حی است.

معتزله دلائل عقلیه را در اصول عقاید معتبر دانستند و آیات وارده و ظاهره در تجسیم را تأویل نمودند و اشاعره در اصول عقاید، عقل را تخطئه نمودند و در فروع رأی و قیاس عقل را معتبر دانستند، دسته اول در ورطه تنزیه و فریق دوم به کفر و الحاد تجسیم و ضلالت تشبیه گرفتار شدند و علی الاطلاق سدیاب تأویل نمودند.

اختلاف اشاعره با حکما بر سر مسأله، حجیت عقل است، لذا مخالفت با حکمت و تخطئه عقل از اشاعره شروع شد و بمعتزله نیز سرایت کرد.

---

۱- و تدریجاً در افکار برخی از شیعه امامیه نیز رسوخ نمود، اگرچه جمع کثیری از محققان امامیه از حکماء بزرگ در دوران اسلامی، ←

غزالی و فخر رازی در اصول عقاید بمتابعت از مشایخ اشعریه جنگ با عقل و نبرد با حکمت پرداختند ، و در مقام رد بر حکمت کتابها نوشتند و خفت عقل و سبک مغزی خود را ظاهر ساختند .

احدی نگفته است که عقل در ادراک معارف خطا نمی کند ، ولی این خود عقل است که می گوید ، عقول از درک حقایق اشیاء قاصر و در مستقلات عقلیه ، حکم عقل حجت است و عقل غیر معصوم در مقام ادراک ، بخطائز مبتلا میشود و این عقل است که به خطای کشیری از مطالب مدونه در کتب ارباب نظر پی می برد .

تخطئه عقل علی الاطلاق ، موجب سَد باب اثبات صانع و لزوم بعثت انبیا و عدم حجیت اقوال انبیاء و بالاخره سَد باب اثبات شرع

→

می باشند و یا در مباحث مهم بر طبق آراء اهل بیت مشی نموده اند . در جماعت شیعه نیز برخی در مخالفت با حکما زیاده روی نموده اند . عدم ورود و بی اطلاعی از فلسفه و در برهه ئی از زمان تقرب بجهال نیز بی تأثیر در این امر نبوده است ولی حق آنستکه مطالب حکما بسیار نزدیک و امهات مباحث فلسفه مطابق مآثورات منقول از ائمه شیعه می باشد علمای مشهور باخباری از فرقه شیعه که مانند اشاعره قائل به حجیت عقل نیستند ، خصم افراطی حکمت می باشند ، برخلاف محققان از امامیه که در اصول عقاید ، عقل را معتبر میدانند . چند نفر از تلامیذ آخوند خراسانی مؤلف کفایة الاصول ، از استاد خود نقل نمودند که آن عالم محقق بکرات در مجلس درس تصریح فرمودند ، کسانی که تحصیل حکمت ننموده اند ، از درک اخبار آل محمد در عقاید ، محروم در فروغ مجتهد و در اصول مقلندند .

می‌باشد .

از مطلب دور شدیم و می‌پردازیم بتعریف و بیان حقیقت کلام متأخرین بنابر آنچه در کتب مفصله مانند شرح مقاسد و مواقف مسطورست بالآخره بعد از رواج حکمت در مدارس اسلامی اشاعره نیز مانند معتزله مجبور شدند به مطالعه آثار حکمای مثناء بپردازند و بتدریج کتب خود را بروش آثار حکما تدوین نمایند و مباحث امور عامه و سپس مباحث جواهر و اغراض را نیز در کتب خود مندرج نمودند و در مقام تعریف علم کلام بر روشی که خود تدوین نموده بودند ، دوچار متفاوت و در تعیین موضوع علم خود نیز رطب و یابس بهم بافتند . کم کم محققانی در علم کلام پا بعرضه ظهور نهادند که مطلقا بین علم کلام بروش تحقیق و تدقیق ، و فلسفه ، فرق قائل نیستند مانند محقق لاهیجی و خواجه نصیر و محقق خوانساری و سبزواری و کاشف اللتام معروف به فاضل هندی و سید داماد و صدرالحکما و جمع کثیری از محققان علمای شیعه معاصران صفویه و زندیه و افشاریه و قاجاریه ، انارالله برهانهم و شکرالله مساعیهم الجمیلة .

در تعریف کلام بنابر ممشای متأخران از متکلمان گفته اند : « کلام نامی است باحوال موجودات بر نهج قوانین شرع » چون مقدمات مشهوره غیر مسلمه اکثر ظنیات و غیر یقینی می‌باشد ، در اصول عقاید مسلمی که مبتنی بر چنین مقدماتی باشد اعتماد نتوان نمود .

در تعریف حکمت گفته اند ، حکمت عبارتست از علم باحوال موجودات بر نهجی که موافق و مطابق واقع و مبتنی بر دلایل عقلی

صرف منتهی بیدیهیات باشد به نحوی که هیچ عقلی در قبول آن توقف و تردید جائز نداند، اعم آنکه باظاهری از ظواهر شرع و وضعی از اوضاع موافق باشد یا معتزلی.

بنابراین اگر ظاهری از ظواهر شرع مقدس مخالف برهان عقلی محض باشد، باید آن ظاهر را تأویل نمود و یقین کرد که ظاهر مراد نبوده است. باب تأویل در اصول عقاید نزد علما بسیار وسیع است به نحوی که قاصران در آن افراط کرده اند.

شارح مقاصد ملا سعدالدین تفتازانی اشعری در شرح بر عقاید سنییه در مقام بیان نحوه پیدایش کلام بروش متأخران گوید: «ثم انهم<sup>۲</sup>

۱- بعد از پیدایش فلسفه در حوزه های اسلام.

۲- ای المعتزله. اشاعره معتزله را متهم کرده اند که عقاید خود را از حکما گرفته اند و خیال کرده اند که شیعه در عقاید از معتزله متأثرند. یکی از معاصران ما از فضلای مصر خطبه معروف نهج البلاغه را که در آن صراحة از مقام ذات، امام عالیه السلام نفی صفات نموده است به حسن بصری نسبت داده است. پایه معرفت حسن بصری اگر این اندازه بود در جواب شبهه تلمیذ خود در نیمه ماند و بگل فرو نمرفت. باین مضمون ده ها روایت با عبارات مختلف در آثار شیعه مانند توحید شیخ صدوق و اصول کافی شیخنا الکائینی موجود است. این قبیل از روایات در معارف الهیه هجالی است که از ارباب جدل و صاحبان اوهام صادر شود. عبارات مذکوره از انبه دارای لسانی خاص ارباب کشف و صاحبان شهود است.

ارباب عرفان از روایت مذکور در نهج بوحدت وجود استدلال نموده اند و از کلام امام مستفاد است که مقام ذات مرتبه فناء کل تعینات است

توغلوا فی علم الکلام و تشبثوا باذیال الفلاسفة فی کثیر من الأصول و

→

از جمله تمین اسمی و رسمی و وصفی .

جمعی از عرفا که برای حسن بصری مرتبه و مقام کشف قائلند ، او را تلمیذ علی علیه السلام میدانند ، ولی وضع و حال حسن بصری دلالت دارد بر دخول در زمره متکلمان اوائل اسلام و چون او از زمره معتزله نیست ، باید قهراً از فرقه اهل سنت از رؤسای اشاعره ، قائلان بزیادتی صفات برذات و معتقدان بقدماء ثمانیه بشمار آید .

کلام معجز نظام «لأجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین» و «القدریة مجوسی هذه الامة» از آن حضرت برای اولین بار نقل گردیده .

برادران عامه از فضلی عرب از نهایت تعصب و ابتلائی بنماد مرونی توأم باقصور و کوتاه فکری اصلاً از مراجع باحدیث شیعیه و مطالعة اصول کافی باشرح صدرالمتألهین و وافی فیض ملامحسن کاشانی و توحید صدوق ابا دارند و خودداری می نمایند. این آثار را اگر دانشمندان مغرب زمین مورد مطالعه قرار دهند و اطراف مباحث آن کتاب بنویسند مورد توجه آنها قرار خواهد گرفت .

بکلی فضلی عرب از وجود آثار متعدد و بی نظیری که در پنج قرن اخیر در حکمت و عرفان در مملکت ایران بوجود آمده بی اطلاعند. وقتی مامی نویسیم اساتید متأخر حکمت در ایران مانند میرداماد و ملاصدرا و معتیق لاشیجی... از ابن رشد قوی تر و بمشارب مختلف فلسفی و عرفانی محیط تر و در مقام تحقیق در مضامین متضلع ترند ، برادران عرب مارا بداشتن احساسات ضد عربی متهم می کنند .

این نکته را نیز نباید ناکفته گذاشت که متصددیان نالایق فرهنگ و معارف کشور هرگز در صدد ایجاد روابط فرهنگی و علمی معقولی با

←

شاع مذهبهم فيما بين الناس ، الى ان خالف الشيخ الاشعري مع اساده  
ابى على الجبائى...».

شيخ اشعري از مذهب اعتزال بمذهب سنت گرايش پيدا نمود و  
مسلك اشاعره را تأسيس نمود . در خلق اعمال بايات قرآنى كه بحسب  
ظهور دلالت بر عدم اختيار و جبر صرف دارند تمسك جست . معتزله  
بىز چون قول به جبر را منافى بعث رسل و انزال كتب دانستند ،  
بايات داله بر تفويض اسدلال كرده اند و هر دو فرقه در ورطه تنزيه يا  
تجسيم واقع شدند و ائمه شيعه در همان اوائل اختلاف اين دو فرقه و  
شايد قبل از آن ، مسلك « الامر بين الامرين » كه مستفاد از جمع بين  
تنزيه و تشبيه است ، به شيعيان خود تعليم فرمودند .

ثم قال شارح العقابيد : «ترك الاشعري مذهبا ، و اشتغل هو  
ومن تابعه بابطال رأى المعتزلة و اثبات ماورد به السنة و جرى عليه  
الجماعة<sup>٢</sup> . ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية و خاض فيه الاسلاميون<sup>٣</sup> ،  
حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة ، فخلطوا بالكلام  
كثيراً من الفلسفة ليحققوا مقاصدهم فيتمكنوا من ابطالها و هلم جراً...»

→

دنيای اسلام برنيامدند و اكثر آنان داراي حال و وضعى هستند كه  
كوچكترين علاقه بكشور و فرهنگ آن در آنها وجود ندارد و شايد عدم  
نريت صحيح آنها را باين وضع درآورده است .

١- يعنى مذهب ابو على جبائى معتزلى .

٢- اى الاشاعرة .

٣- اى الاشاعرة .

و خاضوافیها حتی کادلا یتیز عن الفلسفة لولا اشتماله علی السمعیات». اشتمال کلام بر سمعیات، اعتبار آنرا ساقط می نماید، چون سمعیات اغلب ظنیات و غیر یقینیاتند، و اینکه در اوائل شرح مقاصد گوید: «لا عبرة بالظن فی الاعتقادیات» منافات با این گفته دارد، و علم حاصل از ظواهر یا فصوص در اعتقادیات و عقلیات بدون اعمال نظر و تفکر و اثبات آن بادلیل عقلی منتهی به بدیهی همان تقلید صرف است که برای عامی نیز کافی نیست<sup>۱</sup> تا چه رسد به متوغل در علم کلام.

#### خاتمة

بین حکمای اسلام در اصول دین و عقاید مستنبط از دلائل عقلیه و مباحث مرتبط بمبدأ و معاد و صفات و اسماء حق و عوالم غیبی و ملائکه و سایط فیض، و لزوم ایمان باصل نبوت و بعثت و ایمان به قیامت و عوالم بعد از موت و وجوب احکام و سنن و آداب متکفل نظام اجتماع، اختلاف وجود ندارد، جز در مسائل فرعی و جزئی. کلیه محققان از حکمای اسلامی از مشا و اشراق از مدافعان سر سخت شریعت محمدیه و از مؤمنان واقعی اسلامند و حضرت ختمی مرتبت را عقل کل و عقول تابعان او از محققان و متفکران اسلام را از اشاعت و لمعات آن نورپاک و گوهر تابناک و عقل نخست و صادر اول دانسته و پایه عرفان آنان نسبت بحق اول و خاتم برگزیدگان او بسیار مستحکم تر

---

۱ - مگر بطریقی که در مقدمه رسائل حکیم سبزواری در بیان حقیقت علم کلام نزد اصحاب ائمه و تابعان آنان از طایفه شیعه کثر هم الله.

از ارباب کلام است و تصریح کرده‌اند که آخرین مرحله کمال عقلی اول مرتبه نبوتست و نیز تصریح نموده‌اند که نبی و ولی کامل حقایق عوالم غیب را به چشم دل می‌بینند و پایه و مرتبه معرفت آنان وصول بحق و فناء در احدیت ، و اخذ فیض از حق بلا واسطه یا بواسطه ملک و با الهام می‌باشد .

### وهم و تنبیه

برخی از مردم بی اطلاع از سیر علوم ، گمان می‌کنند که اساتید بزرگ حکمت و فلسفه منحصرند در جمع معدودی که از آنان آثار درجه اول یا دوم مانده است ، و بعضی دیگر خیال می‌کنند قبل از شیخ اشراق فیلسوف متساویل باشراق وجود نداشته است ، بهری نیز سؤال می‌کنند آیا قبل از ملا صدرا حکیم اشراقی یا عارف محقق وجود داشته است یا نه ؟ آیا ایشان حکمت اشراق و عرفان را از مکتب چه استادی فرا گرفته است در نوشته بعضی از معاصران غیر ایرانی از این قبل سؤال‌ها و یا عبارت واضحتر ، از این قبیل شکوک ناشی از عدم سیر در حکمت و عدم تعمق در مباحث علمی دیده میشود .

باید توجه داشت که همه اساتید فنون علمی اهل تألیف و دارای ذوق تدوین و تزیین نبوده‌اند ولی شاگردان با کفایت تربیت کرده‌اند . جمعی آثاری بوجود آورده‌اند که آثارشان از بین رفته‌اند .

و نیز باید دانست که ممکن است در حکیمی تمایلات اشراقی و عرفانی وجود داشته باشد ولی او آثار خود را بروش مثالی تحریر



نماید ، مانند ملا عبدالرزاق لاهیجی که در حکمت متعالیه و اشراق و عرفان قدرتی فوق العاده داشته است ولی آثار خود را بطریق مناسبتی از حکما تقریر نموده است .

شیخ اشراق حکیمی اشراقی و بطریقه افلاطون و ورثه علمی او مشی نموده ولی در فلسفه مشاء محقق و صاحب نظر است .

شیخ محقق رئیس ابن سینا ، در حکمت ذوقی نیز صاحب سهم تام و تمام است و مقامات عرفان او در اشارات چنان عالی و مملو از ذوقیات است که مسلماً از برخی از آثار شیخ اشراق که برسم صوفیه نوشته شده است ، نفیس تر و کلمات او وزین تر و در تحریر ذوقیات راسخ تر و خود قدرت ابداع بهرین عبارات و کلمات در ذوقیات را داراست . رئیس ، ابن سینا ، درد بزرگی است که مجموعاً در دوران اسلامی نالی ندارد ، اگر او اثری مبسوط تر در ذوقیات و عرفانیات بوجود می آورد ، و در این طریقه بررسی بیشتر می نمود ، مسلماً توفیق تام در این راه می یافت .

اگر از آنچه را که شیخ اشراق با آن نبوغ ذاتی و استعداد فطری کم نظیری که دارد ، برشته تحریر آورده ، مطالب کتب شیخ رئیس را از آثارش برداریم ، معلوم میشود که شیخ بقول خاتم الفقها و قدوة الحکما فاضل هندی ، مؤسس علوم عقلی و امام و پیشوای مطلق ، و بانی سماء العلوم و الصناعات است .

استعداد و فهم ذاتی نبیخ و تناسب فکری او با عقلیات و « نكاته الذی لم يعدل به ذکاء » بیک معنی او را از کلیه مشایخ علوم و فنون

ممتاز میسازد .

شیخ در عرفانیات و ذوقیات قدرت خود را در مقامات عارفان اشارات آشکار ساخته و نشان داده است که آثار خود را بدان جهت بسروش مثانیّه نوشته است که این قسم فلسفه در دوران او رواج داشته و بین افاضل مرسوم بوده است و خود باین معنی در مقدمه برخی از آثار خود تصریح فرموده است .

استاد محقق صاحب نظر بعد از دوران شیخ ، خواجه نصیر طوسی نیز در حکمت اشراق و مشاء استاد مسلم بوده است ، و در استقامت فکر و سلیقه و نبوغ ذاتی ، مقام خاصی دارد .

در ایران ما در طرق مختلف حکمت و معرفت ، اساتید بزرگ در هر دوره وجود داشته اند ، و رشته معارف و علوم عقلی هرگز قطع نشده است ، ولی از پنجاه سال گذشته باین طرف روبه تحلیل رفته و از اکابر گذشته اگر نمونه معدودی باقی مانده باشد، زوال آن با اوضاع و احوال فعلی حتمی به نظر میرسد .

باز باید انصافاً تصدیق کرد که هرگز فرهنگ و معارف ملی کشور در طول قرون و اعصار ، مانند پنجاه سال گذشته دوچار آفات و بلیات نگردیده است .

این مجموعه مشتمل است بر چند رساله نفیس از اساتید حکمت و مدرسان علوم و معارف اسلامی در دوران فرمانروایان صفویه و افشاریه و زندیه و اوائل قاجاریه .

۱ - حکمت صادقیه ، رساله در قوای نفس ، تقریر درس حکیم محقق و استاد جامع در علوم نقلیه و عقلیه ، مولانا محمد صادق اردستانی نائینی ، بقلم و تحریر حکیم دانا ملاحمزه گیلانی .

۲ - رساله نفیس بنام ثمره الفؤاد فی نبد من مسائل المعاد تألیف استاد و مدرس نامی اصفهان در علوم نقلی و عقلی و استاد جمعی از اکابر فنون فقه و اصول و رجال و حکمت و علوم ریاضی - ملا اسماعیل مازندرانی خواجهائی - که بعد از دفع غائله افغان در اثر مساعی او و چند نفر دیگر صدمه عظیمی که بحوزه علمی اصفهان وارد آمده بود تا اندازهائی ترمیم شد . از این رساله نسخهائی به خط مؤلف در کتابخانه دانشکده الهیات مشهد موجود است .

۳ - رسالهئی دیگر از آن استاد عظیم در حدوث دهری رد بر اعتراضات آقا جمال خوانساری برسد محقق داماد .

۴ - رساله فارسی در مبدأ و معاد ، اثر استاد نامدار علوم عقلی

و نقلی عارف محقق آقامحمدیید آبادی گیلانی لاهیجی ، تلمیذ آخوند ملا اسمعیل خواجهائی .

۵ - قرّة العیون در مباحث وجود تألیف استاد عظیم و مؤلف آثار نفیس در فقه و اصول و علم اخلاق و حساب و هندسه و حکمت بطریقه مشاء و اشراق ملا محمد مهدی نراقی .

۶ - رساله در وحدت وجود ، اثر خاتم الحکماء آخوند ملا علی نوری که بحسب ظاهر مختصر و در واقع عالی ترین اثر فلسفی بعد از آثار ملا صدرا در این منتخبات باید بحساب آید .

۷ - رساله بنام تحفه در مباحث علم اثر نفیس استاد دانا آخوند ملا نظر علی گیلانی تلمیذ آقامحمد یید آبادی .

#### فهرست مطالب حکمت صادقیه

این رساله مشتمل است بر بیست و نه - ۲۹ - فصل در مباحث نفس، که از قوای خاص نفس نباتی که مظهر اولین طلیعه حیات است شروع و به تحقیق در نحوه حقیقت نفس انسانی ختم میشود .

الفصل الاول : فی تحقیق القوی المنسوبة الى النفس النباتية و بیان حقیقة القوة و انها بالذات قوة لا مرعین و تقرير كيفية التغذية و التنمية و اقامة الدلیل على مغایرة القوة الغاذية و النامية ، و تحرير البراهین على وجود تكثر القوی و تعددها ، و بیان وجود المبدأ للقوی و انه

امر واحد جامع للقوى المتعددة الموجودة بالوجود الواحد و التحقيق فى ان النفس النباتية كأنها مترفعة عن المادة و ان صدور الأفاعيل عنها ليس على وتيرة واحدة : ص ٢٠٩ .

الفصل الثانى : فى تحقيق القوى الحيوانية و بيان ان الطبيعة بعد الخروج عن العالم النباتى يستعد لقبول قوة اللمس و أنها تختص بالركب الذى لمزاجه اعتدال و قرب من الاعتدال و هى اول الحواس ولا بد منها لكل حيوان : ص ٢٠ - ٢٤ .

الفصل الثالث، بيان اختلاف الاقوال فى كيفية وجود القوة التلامسة، و انها متعددة او واحدة ، وان القوة هى الصورة النوعية للعضو الحاس و التحقيق فى وحدة هذه القوة كما هو المشهور عند الجمهور ، و بيان اقسام المحسوسات و التحقيق فى وجود ضرب آخر من المحسوسات كتنفرق الاتصال و كيفية انتساب الصحة و المرض الى المزاج و تقرير ما يرد على الرئيس ابن سينا من المناقشات : ص ٢٤ - ٣١ .

الفصل الرابع فى تحقيق ان القوة التلامسة هل لها فى لمسها لذة او ألم و بيان حقيقة اللذة و الألم و ان الالم و الراحة من المحسوسات اللمسية و تقرير الدلائل على ان المدرك فى جميع المدركات و انواعها هى النفس ص : ٣١ ، ٣٥ .

الفصل الخامس : فى كيفية وجود آلة اللمس و الفصل السادس ، فى بيان ان قوة اللمس ليست من القوى الحالة فى المادة و انها ليست من المجردات الصرفة و كأنها مترفعة عن المواد الجسمانية الصرفة و لها حظ من الملكوت ص : ٣٥ ، ٣٦ .

الفصل السابع : فى ان القوة اللامسة هل هى تحتاج الى متوسط ،  
ام لا ، و بيان كلام الشيخ فى المقام ، و المناقشة فيما قاله الرئيس : ان  
الواسطة مؤد من غير ان يقبل ، ص : ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ .

الفصل التاسع فى الذوق وانه تال للمس فى مرتبة الوجود ص ٣٨ ، ٣٩ .  
الفصل الثامن فى الشَّم وكيفية وجوده و حدوثه و تقرير ما قاله  
الرئيس فى المقام ، ص : ٤٠ ، ٤١ .

الفصل العاشر فى السمع و تقرير المرام فى الصوت و الصداء و بيان  
العقائد و الآراء فيهما ص : ٤٢ ، ٤٥ ، ٥٢ .

الفصل الحادي عشر فى البصر و تحقيق الكلام فى الضوء والالوان و  
الاجسام الشفيفة ص : ٥٤ ، ٥٦ .

الفصل الثانى عشر فى ذكر المذاهب والآراء و نقل حجج القائلين  
بالمذاهب المختلفة ص : ٥٥ ، ٥٩ .

الفصل الثالث عشر فى تحقيق كيفية حدوث الألوان و ذكر الآراء  
المختلفة ص : ٦٠ ، ٦٥ .

الفصل الرابع عشر فى كيفية حدوث الألوان ص : ٦٥ ، ٦٦ .  
الفصل الخامس عشر فى ان اللون ليس هو ما هو بالفعل ، الا بوجود  
الضوء ص : ٦٧ ، ٦٩ .

الفصل السادس عشر ، فى تحقيق ، ان الشفاف بالضوء شفاف  
بالفعل ص ٧٠ ، ٧١ .

الفصل السابع عشر فى اختلاف المذاهب فى الرؤية (مذهب خروج

الشعاع والانطباع ص : ٧٤ .

الفصل الثامن عشر -١٨- تحقيق حواس الحيوان وحصره ص: ٩٤.

الفصل التاسع عشر فى الحواس الباطنة وتحقيق الأقوال فيها ص: ٩٦.

فصل -٢٠- فى القول فى سائر القوى الباطنة وان الادراك فى الحواس

الجزئية لا يتصور الا بالوضع و المحاذات ص ٩٩ ، ١٠٠ .

فصل -٢١- فى تحديد النفس وتعريفها وكيفية اخذ القوى فى تعريف

النفس ص : ١٠٩ ، ١١٠ .

فصل -٢٢- فى ان القوى الحيوانية لا تدرك الا بالآلة ص : ١١٥ .

فصل -٢٣- فى احوال القوة المحركة و ضرب من النبوة

المتعلقة بها ص : ١٢٠ ، ١٢١ .

فصل -٢٤- فى الانفعالات و الأفعال الخاصة بالانسان ص : ١٢٢.

فصل -٢٥- فى بيان قوة النظر والعمل للنفس الانسانية وبيان وجوه

الفرق بين العقل النظرى و العملى ص : ١٢٥ .

فصل -٢٦- فى ان النفس ليست جسماً ولا منطبعا فى الأجسام ص: ١٢٦.

فصل -٢٧- فى كيفية انتفاع النفس بالحواس وان القوى الحيوانية

تعين النفس لادراكاته النظرية ص: ١٢٦ .

فصل -٢٨- فى ان النفس حادثة او قديمة و بيان الآراء فى هذه

المسألة ص : ١٢٧ ، ١٢٨ .

فصل -٢٩- فى ان النفس واحدة بالذات متكررة بالعرض ١٤٤.

## فهرست رساله ثمره الفؤاد للمحقق الخواجوئي

المقدمة فى بيان علة تأليف الكتاب وانه سأل عن المؤلف بعض  
اصدقائه فى كيفية فناء الاشياء فى القيامة و انه هل يفنى جميع الأشياء ،  
مجرداتها ومادياتها . . . ص : ١٥٦ .

الفصل الأول فى ان الجنة و النار مخلوقتان الآن ص : ١٦١ .

الفصل الثانى فى ان الجن كالانس احد الثقلين ص : ١٦٨ .

الفصل الثالث فى كيفية اطاعة الملائكة و امتثالهم لأوامر الله تعالى  
ص : ١٧٣ .

الفصل الرابع فى كيفية انعدام السماوات والافلاك فى القيامة ص : ١٧٤ .

الفصل الخامس فى اقامة الدلائل على بقاء النفوس البشرية بعد خراب  
الأبدان ص : ١٧٩ .

بيان مايدل على الجمع و التفريق عند القيامة و ثقل كلام على  
- عليه السلام - عن النهج ص : ١٨٧ ، ١٨٨ .

بيان الفرق بين اقوال المسلمين فى المعاد وقول التناسخية ص : ١٨٩ .

فى تقرير مراده عليه السلام من الطينة التى يبقى بعد فناء الجسد  
ص : ١٩٢ .

نقل رواية الاحتجاج فى كيفية البعث و الاعداد ص : ١٩٦ .

فى كيفية اللذات الاخرية و آلامها و ان المدرك للآلام و اللذات  
المجموع من النفس والبدن و بيان كيفية اجتماع الأرواح و وجودها  
فى العوالم المثالية و الاخرية ص : ٢٠٠ .



فى تجسّم الأعمال و ان الارواح فى القيامة على صور اعمالهم و  
 ابدانهم ص : ٢٠٣  
 اقامة الدلائل العقلية و النقلية على بقاء الانسان بعد الموت وكيفية  
 وجود النشآت البرزخية و الآخروية ص : ٢٠٥ .  
 فى كيفية فناء الأشياء فى القيامة الكبرى و بيان قوله تعالى : «لمن  
 الملك . . . لله الواحد...» و نقل بعض الاخبار الواردة فى المقام ص :  
 ٢١٠ ، ٢١١ .

#### فهرست مطالب رسالة سوم ، ردبرزمان موهوم

ذكر فى المقدمة ، سبب تأليف الرسالة وانه رأى ان ما استدل  
 السيد الداماد على الحدوث الدهرى ، و ابطال الزمان الوهمى حقائقاً  
 بالتصديق ص : ٢٣٨ .  
 نقل دلائل السيد التحرير الداماد على بطلان الحدوث الوهمى و  
 تزييف ما اورد عليه المحقق الخونسارى ، جمال الدين و ان ما افاده  
 الخونسارى يرجع الى ما ذكره ابو البركات ص : ٢٣٩ ، ٢٤٠ .  
 اقامة البرهان على ان الزمان مقدار الحركة و منع المعارض لذلك و  
 ابطال تمويهاته و شبهاته ص : ٢٤١ ، ٢٤٢ .  
 بيان وجوه الايرادات الواردة على قول من قال : ان الزمان مقدار  
 الوجود ، و تأكيد القول بان الزمان عبارة عن الاجزاء المتصرمة المقدارية  
 المنتزعة من الحركة ص : ٢٤١ ، ٢٤٢ .

في ان الامور المتجددة السيالة لا تكون مقداراً للامور الثابتة البسيطة و الهويات الصريحة الغير القابلة للتجدد و التقدر و الانصرام ص: ٢٤٣. في ان لكل من الزمانيات و الدهريات و السرم و عاءاً خاصاً و ان التجدد والانقضاء و التصرم و التقدر تختص بالحركات والمتحركات و انه ليس للزمان وجود منحاز عن الحركة ص: ٢٤٧.

تقرير دلائل السيد الداماد على ابطال الزمان الموهوم و نقل ماورد عليها جمال المحققين و بيان عدم ورود مناقشاته على السيد العلامة ص: ٢٥٨ ، ٢٥٧ .

تأكيد القول بان القول بالزمان الوهمي مخالف للعقل و المأثورات الولى و الاحاديث الواردة عن العترة -ع- ص: ٢٦٥ ، ٢٦٦ . تنبيه في ان القول بالزمان التقديرى الموهوم ، يؤل الى القول بالحدوث الدهرى و بيان انواع الحدوث و تقرير حقيقة الحدوث الدهرى ص: ٢٧٢ .

في ان القول بالحدوث الدهرى هو الأظهر بالنظر الى الشرع ص: ٢٧٣ ، ٢٧٤ .

في انه يلزم على القول بالزمان الموهوم ، على الاشعري، الاعتقاد بقدماء العشرة و الايراد بما ذكره الفاضل القمى الملامحمد طاهر في هذا البحث ص: ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

تذكرة في نقل توهم من قال بالاتفاق و نقل ماورد جمال الدين على السيد العلامة و الاشارة الى مقاله المحقق الخونسارى والد الفاضل المورد ص: ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

تنبيه فی ان القدر الضروري من الدين هو القول بحدوث العالم واستناد  
الممكنات الى الحق القيوم . . . ص ۲۸۸ ، ۲۸۹ .

### فهرست مطالب المبدأ والمعاد

فی علم التوحيد على نهج التجريد - قسم اول در معرفت توحيد و  
اشتمال آن برده فصل .

قسم اول - فصل اول، در معرفت توحيد و نسبت وجود باشياء ص :  
۳۰۳ ، ۳۰۴ .

فصل دوم ، در معرفت واجب و ممکن و فرق بين اين دو ص :  
۳۰۵ ، ۳۰۶ .

فصل سوم ، در نحوه قيام اشياء بحق و قیومیت حق نسبت باشياء  
ص : ۳۰۶ .

فصل چهارم ، در بيان توحيد حق تعالى شأنه : ۳۰۷ .

فصل پنجم ، در کیفیت صدور اشياء از حق اول تعالى شأنه العزيز  
ص : ۳۰۸ ، ۳۰۹ .

فصل ششم ، در مظهر انسانی و معنی «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»  
ص : ۳۱۰ ، ۳۱۱ .

فصل هفتم ، در بيان معنی خلق و ابداع ص : ۳۱۲ .

فصل هشتم ، در قدم و حدوث ص : ۳۱۳ .

فصل نهم ، در علت و معلول و اقسام آنها ص : ۳۱۴ .

فصل دهم، در تقسیم ممکنات و حقایق جائزات ص : ۳۱۴ .

- قسم دوم - فصل اول ، در بیان تجلی هویت الهیه و تحقق قوس نزول و صعود ص ۳۱۵ .
- فصل دوم ، در بیان ماهیت روح و خواص نفوس و ارواح کلیه و جزئیة ص : ۳۱۷ ، ۳۱۸ .
- فصل سوم ، در بیان ماهیت نفس و خواص آن که قلب کل است ، ص : ۳۱۸ ، ۳۱۹ .
- فصل چهارم، در بیان حقیقت سماوات و تفاصيل و خواص سماوات ص : ۳۱۹ .
- فصل پنجم در عناصر واحوال آن ص : ۳۲۱ ، ۳۲۲ .
- فصل ششم ، در بیان حرکات کرات سماویات و مبادی عقلیه مفیض سماوات ص : ۳۲۳ .
- فصل هفتم و هشتم و نهم در حقیقت زمان و مکان و کیفیت آفرینش و فیضان صور برمواد ص : ۳۲۴ ، ۳۲۵ .
- فصل دهم ، در تولد معادن و آثار علوی و تأثر مادیات از مجردات ص : ۳۲۵ .
- فصل یازدهم، در نبات و کیفیت تبدیل و تحوّل عناصر ممتزجه از مرتبه معدنی بعالم نبات و فصل دوازدهم در تکوین حیوان و فصل سیزدهم، در ارتقاء طبیعت از مقام حیوانی بمقام انسان ص : ۳۲۶ ، ۳۲۷ .
- قسم سوم - فصل اول ، در معاد و کیفیت ازلیت نفوس قبل از ظهور در ابدان و ابدیت نفوس بعد از بوار بدن و انحلال قوای بدنی

ص: ۳۳۲، ۳۳۳ .

فصل دوم ، در احوال نفوس قبل از تعلق ببدن وفصل سوم در احوال نفوس بعد از خراب ابدان بشری و تقسیم نفوس به اشقیاء و سعدا و متوسطان ص : ۳۳۴ ، ۳۳۶ .

فصل چهارم در کیفیت ثواب و عقاب ص : ۳۳۷ ، ۳۳۸ .  
خاتمة در نحوه سیر نفوس بین المبدأ و المعاد و وصیت مؤلف به طالبان حقیقت ص : ۳۳۹ ، ۳۴۰ .

### فهرست قرّة العیون

المبحث الأول ، فی نقل الخلاف الذى وقع فی حقيقة الوجود و ما يتعلق بها من المباحث ص : ۳۵۵ .

المبحث الثانى ، فی بداهة مفهوم الوجود و انه غنى عن التعریف الحقیقى ص : ۳۵۹ .

المبحث الثالث ، فی انه زائد على الماهية و انه من العوارض التحلیلیة ص : ۳۶۰ .

المبحث الرابع، فی انه مقول على افرادہ بالتشکیک ص : ۳۷۴ .  
المبحث الخامس، فی نفی الجنسية عنه و انه ليس من المعانى النوعية و انه خارج عن المقولات ص : ۳۷۵ .

المبحث السادس - فی ان للوجود حقيقة عينية و انه المتأصل فى

الواقع ص : ۳۷۷ .

المبحث السابع - فى ان المفعول بالذات هو الوجود ص : ۳۹۱ .  
 المبحث الثامن ، فى ان تشخص الوجود بماذا ؟ ص : ۴۰۸  
 المبحث التاسع ، فى ان الممكنات متعددة متكررة بالذات ص : ۴۱۱ .  
 المبحث العاشر ، فى انه تعالى فى مقام ذاته و مرتبة حقيقته غنى  
 عن العالمين و لم يكن معه شئ ص : ۴۲۴ .  
 المبحث الحادي عشر ، فى الاشارة الى مذهب اهل الكلام و بطلان  
 مرامهم ص : ۴۳۰ .

المبحث الثانى عشر ، فى ابطال طريقة ذوق المتألهين ص : ۴۳۴ .  
 المبحث الثالث عشر ، تفصيل الكلام فى وحدة الوجود ص : ۴۵۷ .  
 المبحث الرابع عشر ، فى اخذ النتيجة من المطالب السابقة ص : ۵۳۱ .

فهرست مطالب رساله وحدت وجود

از : آخوند نورى

فى ان الواجب تمام الأشياء وكمالها بنحو اشرف و اعلى ص : ۵۴۵ .  
 تفصيل اصل الدليل بناءً على ما ذكره صاحب الاسفار ص : ۵۴۶ .  
 و ما يقال : ان الأعدام امور اعتبارية انما يجرى فى الأعدام الصرفه  
 ص : ۵۴۷ .

بيان وجوه الفرق بين الوجود المطلق و المقيّد على الاصطلاحين  
ص : ٥٤٩ .

بيان سريان الوجود فى الأشياء و تحرير ما فى زبرهم فى الكثرة و  
الوحدة ص : ٥٥٢ .

فى كيفية ارتباط المشية السارية و انفيض المقدس فى الدرجات  
الوجودية ص : ٥٥٤ .

فى ان الاشياء عين الربط بالحق و انه تعالى شئ بحقيقة الشيئ و غيره  
خيال فى خيال ص ٥٥٥ .

اقامة البرهان على اصالة الوجود بوجه مشرقى ص : ٥٦١ .  
فى ان الممكن لا وجود له بالانفراد و انه تعالى موجود حقيقى  
ص : ٥٦٨ .

بيان كلام الامام و تحرير مراده عليه اسلام عن الأظلة ص : ٥٦٩ .  
بيان انواع الشيئية و اقسامها و بيان كيفية وجود النسبة ص ٥٧٤ .  
بيان كيفية اضافة الوجود من الحق الى الخلق، وان الألفاظ موضوعة  
للمعاني العامة ص : ٥٧٧ .

تحقيق عرشى فى ان مفهوم الوجود زايد على الماهية و انه زائد على  
الوجود الخاص أيضاً ص : ٥٨٥ .

فهرست مطالب رساله تحفة الحكيم ، للحكيم الناهر

ملانظر علی گیلانی

التحفة الاولى فى الوجود الذهنى و دفع مشكلاته وردع معضلاته  
و بيان شبهات الواردة مع اجوبتها ، ص : ٦٠٩ .

نقل تعريفات المذكورة للعلم فى كتب القوم : ص ٦٦٣ .

فى تحقيق وحدة الوجود ص : ٦٦٤ .

فى نقل المذاهب المقررة فى اعتبارية الوجود ص : ٦٧٥ .

فى تحقيق مذهب صدر الحكماء فى اصالة الوجود و وحدة حقيقته  
ص : ٦٩٤ .

فى مذهب ذوق التأله وماورد على ذلك المذهب ص : ٧٠٠

تحقيق عرشى فى وحدة الوجود على وجه تفصيلى و نقل اقوال  
الاکابر من الحكماء و العرفاء ص : ٧١٧ .

فى دفع الشبهات الغير الواردة فى هذا المقام ص : ٧٣٠ .

فى كيفية علمه تعالى بذاته و تقرير المذاهب الواردة فى المقام ص : ٧٣٦ .

فى تقرير الأقوال فى علمه تعالى بالأشياء ، قبل الكثرة و بعندها

ص : ٧٤٤ .

فى تحقيق المثل الأفلاطونية و ذكر دلائلها ومايرد عليها و ما قيل فى

تفصلى الايرادات : ص : ٧٦٨ .



فی بیان اقوال المتأخرین فی علمه الاجمالی ص : ۷۸۳ .  
 فی کیفیة علمه تعالی بالمتغیرات و المتحرکات و الحوادث الجزئیة  
 ص : ۸۰۳ .  
 بیان المذاهب فی علل التشخص ص : ۸۰۵ .  
 فی مسألة القضاء و القدر و الأقوال الواردة فیهما ص : ۸۱۰ ، ۸۱۱ .  
 فی لمیة وجود الکافر و کیفیة وقوع الشرفی القضاء الالهی بحسب  
 التقدير ص : ۸۲۴ .  
 فی تحقیق مسألة البداء علی ماوردت فی المأثورات الولیة ص : ۸۳۷  
 فی تحقیق الحدیث المشهور : ان الله خلق الأشياء بالمشیة ، و  
 المشیة بنفسها ص : ۸۴۳ .

بعد از چاپ مقدمه جلد چهارم منتخبات ، درگذشت استاد نامدار  
 و مستشرق بزرگ پروفیسور کربن رحمة الله تعالی علیه رابحقیق خبر دادند.  
 کربن علاقه شدید داشت که بر جمیع مجلدات منتخبات مقدمه  
 تحلیلی بنویسد ولی اجل بآن دانشمند بزرگ مهلت نداد و باروحی  
 سرشار از معنویات و با قلبی مملو از عشق بائمه شیعه ، خصوصاً خاتم  
 الاولیاء ، ولی العصر و الزمان ، ارواحنا له الفداء ، بملکوت پیوست .  
 کربن عاشق آثار اهل بیت عصمت و طهارت بود ، هنگام احتضار  
 و لحظات آخر حیات ، از مشاهده ملائکه و رؤیت ارواح مطهره  
 خبر میداد .  
 کربن از چهار سال قبل باین طرف ، اصرار داشت که نگارنده

اوقات خود را صرف تهیه منتخبات نمایم تا او موفق شود که به ۷ جلد کتاب مقدمه و تعلیقات بنویسد و می‌گفت من پیر شده‌ام و امید بزندگی ندارم ، با اینکه تا سال گذشته با نشاط کار خود را ادامه میداد ، ولی ابتلای بمرض سرطان لعنتی با سرعت بزندگی او خاتمه داد و جان بحق تسلیم نمود . حقیر متأسف است که چرا کار خود را متمرکز در تهیه مجلدات کتاب منتخبات ننمود تا آن مرد بزرگ به مقصود خود نائل آید. نگارنده بیشتر اوقات خود را صرف انجام کارهای علمی دیگر می‌نمودم و علاقه شدید داشتم تمهید القواعد ابن ترکه و شرح فرغانی بر تائیه ابن فارض و شرح جندی بر فصوص ابن عربی و شرح قیصر بر فصوص را با حواشی آقامحمد رضا و تلامیذ او و چند اثر کم نظیر و بی‌مانند دیگر را چاپ و منتشر نمایم .

بهر حال مشوق حقیر در درجه اول ، در تهیه و تألیف ۷ جلد منتخبات فلسفی ، که جلد سوم و چهارم آن در دست انتشار است ، مرحوم کربن بود و اصرار و علاقه شدید آقای کربن و اهمیتی که او برای این کار قائل بود ، نگارنده را بر انجام این مهم واداشت .

حقیر از صمیم قلب اذعان دارد که در این کار نقایص فراوان وجود دارد ، ولی این نقایص ، معلول عدم دسترسی به وسائل کار و فقدان همکار صمیمی که عشق بعلم و معرفت او را بانجام این قبیل از کارها وادارد ، میباشد ، و چه بسا نسخ خطی متعددی از اعلام محققان ایرانی در گوشه کتابخانه‌های مملکت وجود داشته باشد که حقیر از وجود این آثار اطلاع ندارد . انجام کارهای تحقیقانی در سطح عالی ، احتیاج

بمؤسسه متشکل از افراد لایق کاردان دارد که غرضی جز خدمت بفرهنگ و معارف کشور نداشته باشند که عشق به شهرت و کسب مقام و جلب مادیات در روح آنها رسوخ نکرده باشد .

جلد پنجم منتخبات اختصاص دارد به مجموعه رسائل خاتم المحققین آخوند ملاعلی نوری . آثاری که از این فیلسوف عظیم باقی مانده در بین آثار متأخران نظیر ندارد .

از آخوند آثاری در دست داریم که در عنفوان جوانی نوشته است . این آثار حکایت از قدرت فکری و نبوغ ذاتی او می نمایند و نیز آثار او دلالت صریح دارند بر اینکه مؤلف بعد از ملاصدرا اولین حکیمی است که در حکمت متعالیه تدریب کامل دارد .

حقیر از تلمیذ بزرگ حوزه آخوند ، ملاعبدالله زنوزی ، دورساله مفصل بنام انوار جلیه و لمعات الهیه چاپ و منتشر نمود . از بزرگترین شاگرد حوزه نوری ، آخوند ملا اسمعیل درکوشکی شرح بر عرشیه ملاصدرا ، رد بر شیخ احمد احسائی بچاپ سنگی توسط مرحوم حاج شیخ احمد شیرازی کتاب فروش در کنار صفحات عرشیه و اسرارالآیات ملاصدرا چاپ شده است .

حقیر ، شرح مشاعر ملاصدرا ، تألیف ملاجعفر لنگرودی را در سال ۱۳۴۳ هجری شمسی منتشر نموده است .

در سنوات گذشته ، نگارنده مجموعه‌ئی از آثار حکیم سبزواری را به عنوان رسائل حکیم سبزواری چاپ و در دسترس ارباب معرفت قراردادم . افاضل زمان محقق سبزواری در مباحث مختلف اعتقادی و

فلسفی پرسشهایی نموده‌اند و فیلسوف متأله، پیرش‌های آنان جواب گفته است.<sup>۱</sup>

زمانی که حکیم سبزواری برای تحصیل باصفهان مسافرت نموده است رسماً در سلك مستفیدان از حوزه علمی آخوند ملاسماعیل اصفهانی قرار گرفته است و مدتی نیز در معیت استاد و دیگر تلامیذ در حوزه فلسفی آخوند ملاعلی نوری حضور بهم‌رسانیده. این زمان مصادف بود با دوران کهولت محقق نوری که در حقیقت، حوزه او را بزرگترین شاگردش<sup>۲</sup> ملاسماعیل اداره می‌نمود و استاد به عذر کهولت و بی‌حالی تلامیذ را تشویق به استفاده از محضر تلمیذ محقق خود می‌نمود نگارنده آثار آقامحمد رضا قمی‌شه‌ئی را نیز بانضمام مقدمه قیصری بر شرح خود بر فصوص ابن عربی چاپ نموده‌ام و بزودی در اختیار ارباب دانش قرار می‌دهد.

حواشی مفصل آقا علی حکیم بر اسفار را با تعلیقات آقامیرزا احمد آشتیانی مهیا از برای چاپ نموده‌ام.

آثاری از آقامیرزا هاشم گیلانی و آقامیرزا حسن کرمانشاهانی و آقا میرشهاب‌الدین شیرازی و برخی از تلامیذ این اکابر- آقامیرزا محمد علی شاه‌آبادی، آقامیرزا مهدی آشتیانی و آقامیرزا احمد آشتیانی و آقا

۱- مجموعه رسائل حکیم جزء بهترین آثار فلسفی و عرفانی و حاکی از عظمت علمی این فیلسوف بزرگ می‌باشد.

۲- حقیر حواشی سبزواری بر شواهد ملاصدرا را نیز با کتاب شواهد چند سال قبل جزء انتشارات دانشگاه مشهد منتشر نموده است.

میرزا ابوالحسن قزوینی و بعضی دیگر از اساتید - در دست تهیه دارم که بعنوان آخرین جلد از مجلدات منتخبات عرفانی و فلسفی در اختیار ارباب معرفت قرار میدهم<sup>۱</sup>.

---

۱- باکمال تأسف چراغ فروزان حکمت متعالیه و عرفان که بدست لرزان افراد نادر از اکابر علمای امامیه، تا این اواخر، اطراف خود را روشن می نمود رو بخاموشی رفت در عصر ما استاد وارد در عرفان که از عهده تدریس آثار عرفانی برآید، وجود ندارد و در حکمت و فلسفه نیز جز عده بسیار معدود کسی باقی نمانده است که محیط موجود مستعد و آماده برای پرورش شاگرد نمی باشد، و اگر بنام درس فلسفه و تصوف حوزه‌ئی دیده شود باید چیزی شبیه و کاری کاتور واقع تلقی شود.

آبان ۱۳۵۷ هجری شمسی

سیدجلال الدین آشتیانی



# حکمت صادقیه

تألیف

ملا حمزہ گیلانی

تقریر درس مولانا الاستاذ الاقدم

ملا محمد صادق اردستانی

با مقدمه و تعلیق و تصحیح

سیّد جلال الدین آشتیانی

(۲۰)

## فیلسوف اعظم و عارف متأله

ملا محمد صادق اردستانی

(م - ۱۱۳۴ ه. ق.)

یکی از محققان حکما و متألهان ایران در دوران صفویه ملا محمد صادق اردستانی نائینی است که در علوم نقلیه و عقلیه و در عصر خود و در زهد و ورع و تقوی و اعراض از هوا و هوس و مشتهیات نفسانی و انغمار در عبادت و توجه بحق از نوادر اعصار و دهورست. ابتلای او بمزاحمان زمان نیز دارای داستان حیرت‌انگیز است، مردی را که از آثارش تصلب در دین هویدا و واضحست شبه‌تکفیر نمودند و او را از اصفهان در فصل زمستان با عائله و فرزندان صفار در سرما به نجف آباد تبعید نمودند که فرزند صغیر او از سرما تلف شد و مدت‌ها بانواع عقوبات گرفتار بود. برخی ابتلای شاه سلطان حسین را ناشی از ستمی دانسته‌اند، که به تحریک مجلسی دوم باین مرد بزرگ و عالم زاهد بی‌بدیل رواداشت. گویند اگر این گرفتاریها و هوانع ناشی از اغراض پیش نمی‌آمد، در حوزة او مردان زیادی تربیت میشدند و با گرفتاریهای بیشمار نیز تلامیذ متعددی تربیت نمود که ملاحمزه گیلانی مؤلف این رساله یکی از آن تلامیذ محسوب میشود.

تصلب اردستانی در عقاید و اهتمام او بشریعت و توجه او بمبانی تشیع و انغمار او در عبارت و مراتب و درجات زهد و تقوی او قابل انکار نبوده و التزام او به سنن و آداب شرع بحدی بود که جمعی او را سلمان زمان و ابوذر دوران نامیده‌اند و در



آثارش کوچکترین لغزش (بزعم اهل ظاهر) دیده نمیشود، باین وصف چرا او را تکفیر و بآنهمه بلیّات مبتلا نموده، خدا میداند و او احکم الحاکمین است (۱). نگارنده در منتخبات، چندین رساله از تلامیذ او منتشر می‌نمایم و این رساله و بعضی از رسائل تلامیذ او را جدا نیز در دسترس اهل معرفت قرار میدهم.

در مقدمه حکمت صادقیه که جدا منتشر می‌شود و نیز در تاریخ فلسفه و عرفان در چهار قرن اخیر شرح حال مفصل از او ذکر شده است اردستانی رساله‌ئی در مبدأ و معاد نوشته است که قسمتی از آن که باصالت وجود اختصاص دارد در آثار تلامیذ او و در برخی از کتابخانه‌ها نسخه مختصری دیده میشود که مسأله اصالت وجود و تشکیک خاصی را با بیانی بی‌نظیر بزبان فارسی تقریر فرموده است و از بقیه رساله خبری نداریم.

رساله حاضر تقریر درس اردستانی است به قلم و تقریر حکیم دانا آخوند ملا حمزه گیلانی که از او آثار دیگری نیز در کتابخانه‌ها موجود است از جمله، رساله در تشکیک در وجود و حیثی زشفای شیخ رئیس. نگارنده قسمتی از تعلیقات ملاحمزه بر شفا را در حواشی شفای استاد حکیم تحریر آقا میرزا سید ابوالحسن قزوینی «قدس الله سره» مطالعه نموده‌ام. آن استاد عظیم‌الشان هنگام قرائت الهیات شفا نزد خاتم‌الحکماء آقامیرزا حسن کرمانشاهانی قسمتی از تعلیقات ملاحمزه را بر شفا،

(۱) - در مسأله تکفیر خیلی دوبرخی از ادوار تندروها شده است و ما خود مواردی را دیده و از زبان نقادان شنیده‌ام که از ناحیه اعمال اغراض و رسیدن بمقامات دنیوی و گاهی دوی وهم و گمان و در بسیاری از موارد روی چهل و نادانی مردان بزرگ را بمصائب دوچار نمودند و در اکثر موارد عدم مراعات تقوی و هوای نفس سبب برینادادن اساس زندگی مردم متقی و بی‌گناه شده است. این رویه دویین عامه بسیار رواج داشت و بتدریج در جماعت شعبه نیز پیدا شد و در مواردی که دولت‌ها ضعیف بودند بیشتر این سنت سیئه رواج داشت از جمله در عصر همین شاه سلطان حسین صفوی. در دورانی قائل بکرویت زمین را تکفیر می‌نمودند چون بمقل کج و معوج خود می‌پنداشتند قول به کرویت زمین مخالف ظواهر شرع است.

از روی نسخه خطی بخط "بسیار زیبای خود بحواشی شفای چاپی منتقل نموده‌اند .  
 قسمتی از مبحث تشکیک در وجود، اثر ملاحظه با تعلیقاتی مختصر در کنار جواهر و  
 اعراض شوارق بطبع رسیده است. نگارنده انشاءالله تعالی جزء رسائل و کتبی که از  
 متأخران دردست تهیه و چاپ و انتشار دارم برخی از تقریرات اردستانی را که تلامیذ  
 او نوشته‌اند بانضمام رسائل باقی‌مانده از شاگردان آن استاد یگانه دردسترس طالبان  
 قرار می‌دهم انشاءالله .

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

یا من خصت الوجدانیة بذاته، وشرقت متألئاً - متلئلاً - خ - من هیا کل آیاته، عقلت العقول بتعقل کنهه، ونفست النفوس بتنفس نهبه، کلت مناطق البلغاء بجم جماله، وملت مقاول الفصحاء بکم کماله .

وهوالذی تعقل نفسه وشاق فلمع لمعة واقتبست منها الانفس والآفاق، هیأ الهیولی متهیئاً لصور آیاته، سجنجلاً قابلاً لشروق تجلیاته، بسط بساط سرادقات البسط امرأ، وانتظمها علی احسن التركيب خلقاً، بدء انسان العالم بنفس وسبع اعضاء رئیسة، ولا یعدّ مرائسها العالیة النفیسة، فدارت عوالی المعالی بشروق جماله، شایق المشیق دوراً، وحارت معالی العوالی بسطوع کماله عاشق العشیق حوراً، عقد عناق الكل بعقد وهاق العشق معقوداً، وتسلسلت رقاب الجلّ بجلاق سلاسل الشوق مشدوداً، کیّت اجرام بعضها بوسوم شعلات نیران الزهر وطلس برخا عریّاً کطلاس الجنة بالجنون سمر، کُنّ فی زوايا بیوتها متحیّراً متدهّشاً وجنّ فی کنایا ثبوتها متوهّماً متوحشاً، نثر علیها دراری البیضاء نظماً، ونثر الیها زواهر الزهراء نجماً نعم ما قال شاهدأ للحال اذ رأى بالعیان مما قال :

عشق بحری ، آسمان بروی کفی چون زلیخا در هوای یوسفی

دور گردونها ز موج عشق دان      کر نبودی عشق بفسردی جهان  
کی جمادی محو گشتی در نبات      کی فدای روح گشتی نامیات  
ذره ، ذره ، عاشقان آن جمال      می شتابند در علو همچون نهال  
سبح شئی لله آن اشتاقشان      تنقیه تن میکند از بهر جان

فخلق عالم الانسان طباقاً علی صورته وهو صورته ، «فمن عرف نفسه فقد عرف ربه» وجعل آدم خليفة في الأرض والبس من لباسه اعنى الطين بالطول والعرض ، فسجده الأملاك قياس العبيد الا القاييس ؛ وهماً بانه طين ، فالتبس اللباس باللباس ، وعلمه الأسماء التى عين المسميات عقلاً ومعقولاً ، وسخره المواليد التى ولدت من الآباء والأمهات حساً ومحسوساً ، فصار كمتخلفه قد احاط بكل شىء علماً ، وفعلال لما يريد كيف اراد وعزماً . سبحان سبحان ما احسن صنایعه التى اشتبهه المشبهون بصانعها ، فلذا صاروا فِرَقاً طاغوتيةً ، واشتبهوا الآيات مواتياً . استغفرک اللهم بان اقول لهم حق حقاً ، وكيف لا والله نور السماوات والارض ، واشرقت بنور ربها ، ثم اراها كلها لمن يرى بالافق الأعلى ، كسراب بقية يحسبه الظمان ماءً ، الذين جعلهم الله سرجاً ومناراً لإراعتهم ، ومصاييح ومشاكيت لاضاءته ، مقاييس انوار الالوهية ، ومقاييس آثار الربوبية ، لا سيما المصباح الأعظم والمشكاة الافخم ، سراج العالم مشعلة الآدم ، قادح قدح المعلى بمقام «قاب قوسين او ادنى» ، والمستحسن : «رمىتم اذ رميت ولكن الله رمى» محمد الصادق : «ما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحى يوحى» وآله الذين هم بروج مشيئة مدار شمس سماء الرسالة واثنا عشر شهراً اعنى قمراً يدور فيه شارق فلك النبوة والجلالة لا لأظلاله بل ضياءه واشباحه ، بل امثاله على الخاص على حمزة عرين العلم والعمل بالفروض والنفل ، هزبر السالب بآلة الجسمانية فى الجهاد الاصغر ، والاسد الغالب كل غالب بقوة الروحانية الالهية فى الجهاد الاكبر ، وهو الآية الكبرى من الآيات التى تشبهه بالصانع ، فهذا حسب نفعه فيماذا يوصف ازيد من ذلك الواقع ، يا ايها الذين آمنوا صلوا عليهم صلاة تقمع ظهور الجاحدين كالمقامع ، وسلموا

تسليما لهم في كل اوان وازمنة ومواضع ومواقع . وبعد فلما تشكّلت آباء الأكبر وامهاته باشكل مختلفة متباينة بكليّاته وجزئياته متصلة لا منفصلة غير محصورة ، يعنى دائمة ، ولا ينتج ولا يظهر منها نتيجة صادقة ، ومضى مدأ مديداً ، وعهداً بعيداً ، كانت كذا وهكذا تسلسل الى دورنا هذا ، فظن كأثها بفسادالمادة صارت عقيماً ، او من جهة الصورة كانت سقيماً ، فمنّ الله علينا باتاجها نتيجة صادقة، طلعت من مطلع الشكل الاول افضل الاشكال ، من مقدمة فلاطون وتاليه رسطاليس بالاسلام متبايناً ، وبالفضل متساوياً، مثلاً بلا مثال كالصبح الصادق الذي فاضت افاضته على الآفاق تنفساً، بل كالثدرة البيضاء الغراء التي تخرج من صدف بحر العرفان تنفساً ، وهو القارب بذروة الحقائق بوهاق الأقيسة الاقترايئة ، والمستثنى المتصل بالحقّ ببراهين الاستثنائية المواقف بمواقف الآفاق جهاراً والمشارف بسرير الانفاس سراراً، الشاهد بعين العيان لما في كل شىء شهيداً، مجيباً لا ولم يكف برّبك انه على كل شىء شهيد، عالم لمّ نواميس الشريعة الغراء بمحاكمة العقل، وعارف رفّ حدودها ورسومها البيضاء بمصححة النقل، النابع ينابيع النظرية بنظرة الثاقب، والشارع بمشارع الروحانيّة بفكره الصائب ، الآتى بشريطة «من يؤت الحكمة» كما هي عليه بصيراً ، مجازياً بجزاء «فقد اوتى خيراً كثيراً» المحدث الكافي لمن لا يحضره الروايات، استبصاراً لتهديب احكامه اصولاً وفروعاً ، والفقيه الوافي لارشاد قواعدها بمدارك درّاكة مروياً ومسموعاً ، المشاء بشراق يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم من اشارات الأزليّة ، والمتكلّم باعلاء كلمة الحق تجريداً من درن الطبع ودنس الطبيعة ، العارج بمعارض الآيات الى بدوها انتا والهابط من بدوها اليها لمّا ، الناظر بمنظر الأنفس والآفاق بنور اشرق به من مطالع الاشراق الرافع اعلام العلم ، مطرزة بطراز حقيقة الايمان باعلى المقامات ، مرفوعاً ب«يرفع الله الذين آمنوا منكم، والذين اوتوا العلم<sup>٢</sup> درجات» الفائق «على كل

ذی<sup>۱</sup> علم علیم» وفاق لفوق کل ذی علم علیم، الهانی برهان الفضل والیقین ، طباقاً لها توا برهاناً ان کنتم صادقین، اعنی الفاضل الکامل العالم العارف الربانی «محمد المدعو<sup>۲</sup> : صادق الأردستانی ، عطر الله بعطر الفردوس مرقدهم الی «یوم<sup>۳</sup> ینفع الصادقین صدقهم» .

ولما کان الزمان علی ظهور دورة الاسم الخفی ، والحق<sup>۴</sup> کما لا یخفی اخفی من الخفی ، فلم یعلم احد قدره لعلو قدره علواً وعلاء ، ولم یدرک ثمنه وبهاؤه تلالؤه<sup>۵</sup> وضياء ، وكيف لا، واین مدارک الخفافیش البلیدة ولمعان الزکاء ، واین بصائر التی «ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم وعلی ابصارهم<sup>۶</sup> غشاوة» واشعثة شمس الضحی ، فلذا حضرته کان دائماً کاکثر المکنون فی حقّة الکمون ، مؤتمراً امر امیر عوالم الملاهوت ، هذا زمان السکوت وملازمة البیوت ، ولا تلالاً کما ینبغی من تلئله ، وما شاع کما هو حق اشاعته، وما افاضت افاضته الا بشرذمة<sup>۷</sup> قليلون الذین نظرهم الله بعین عنايته وهم یظنون ، وفی اوان قریب من غروب شمس حیاته الی مغرب البقاء، واطارة طائر نفسه فی عیشته الی عالم الأعلى، امر بتلمیذه وهو الساقیة من سواقی فرات فرط علمه، ومطفحة لطفاحة قدر قدر فضله، ولده النفسانی المدعو<sup>۸</sup> : «حمزة الجیلانی» ، ان یکتب کراسة محتویة علی المسائل التی مضت فی المدرس الشریف ، اثناء الإفادة والاستفادة بمحضره المنیف ، علی تحقیق النفس وقواها ومدارکها وافعالها وما یجرى مجراها باثبات المجرد بناءً علی ان حضرته فیہ کان المتفرد ببراہین صادقة ، وحجج واضحة فایقة، ویجمعها ویؤلّفها وبعد تحریرها ونظمها یوصل الی نظره، الناضرة الی ربها ناظرة ، لیصلح اياها ان کان فیها سهواً وغفلة بالمرّة ، فمؤتمراً لأمره المفترض ، ومفاضاً بها بالعرض، جمع واتظم نسخة غیر النظیم، ولا تمکنت تلك التمیمة حق التمیم، اعنی بعد النظر والتصحیح ، وغب<sup>۹</sup> التعديل والتنقیح ، قبل ان ینقل من السواد الی

البياض، نَعَقَ نِعَاقَ البَيْنِ<sup>١</sup> في بين هذا المفايض، يعنى يقرن قران المشتري والرحل، انقلب الدين والدول «اقتربت الساعة» بل «وقعت الواقعة»<sup>٢</sup> ليس لوقعتها كاذبة خافضة رافعة» اذ قدّمت مقدمتها المسيح معناً وعيناً، وجعل الديار والديار عليها سافهاً بِنَكَاً، صار المياسير معاسير، والاحارير مواسير، والعييد موالياً، والموالى موالياً، وقتل ومات في تلك الواقعة سيفاً وجوعاً «مئة الف او يزيدون»، «انا لله وانا اليه راجعون» فارتحل الأمر والمأمور الى غرفات دار السرور، وبلدة طيِّبة وربّ غفور، ولما نسخ خليلي وقرّة عيني المتفضّل بفضل الله الجليل، سمىّ ذبيح الله، محمد، المدعوّ باسماعيل، او صله الله الى ما يتمناه، نسخة من السّواد المسطور من قبل، وكان متحنّناً منه «قدس سره» على جمع بعض تعليقاته وافاداته في حين حياته، اعلى الله مقامه، فتمّم الأمر بيده، ونال بسعاده، فالتمس عن عبيد عبيد الموالى ابن محمد المدعوّ برضا، محمد المعروف بـ «على» نسباً، والظلوم الجهول جهلاً بسيطاً بالعلم والعمل على نفسه حباً، فافتخر به على ابناء جنسه سبياً، ان اكتب دياجة لها منظوية على ما وقع بها محتوية على ما سنع لها، ايجاباً لمسئولة، واسعافاً لمأمله، رقت بقدر الاستطاعة، ونمقت على الوسع والطاقة، «لا يكلف الله نفساً الا» وسعاً بالطاقة، فسميتها بالحكمة الصادقية.

ولما فصّلت تلك الأصول على ثمان وعشرين فصلاً، ففصلتها بطريق الفهرس، لتكون معلوماً على اهله بدءاً فيه ما فيه وهي هذه :

فصل - ١ - في تحقيق القوى المنسوبة الى النفس النباتية .

فصل - ٢ - في تحقيق قوى الحيوانية .

فصل - ٣ - في تحقيق ان القوة اللامسة واحدة ومتعددة .

١ - اشاره است بوقوع فتنه ازناحية افاغنه وسقوط پايتخت امپراطورى صفويه بدست قشون افغان وهلاکت صدهزار نفر - ١٠٠٠٠٠ - از اين ناحيه .

٢ - س ٥٤، ١ . ٣ - س ٥٦، ١، ٢، ٣ .

٤ - س ٢، ١٥١ . ٥ - س ٢، ٢٨٦ .

- فصل - ۴ - فی تحقیق ان القوة المسمیة هل لها فی لمسها لذة والم .
- فصل - ۵ - فی ان آلة اللمس عصب او لحم .
- فصل - ۶ - فی بیان ان قوة اللمس ليس وجودها وجود امر حال فی المادة .
- فصل - ۷ - فی ان القوة المسمیة تحتاج الى الوسط ام لا .
- فصل - ۸ - فی الذوق .
- فصل - ۹ - فی الشم .
- فصل - ۱۰ - فی السمع .
- فصل - ۱۱ - فی البصر والكلام فی الابصار .
- فصل - ۱۲ - فی ذكر حجج الحكماء على مذاهبهم فی الشعاع والضوء والظلمة .
- فصل - ۱۳ - فی تحقیق كيفية حدوث اللون .
- فصل - ۱۴ - فی تحقیق كون اللون .
- فصل - ۱۵ - فی ان اللون ليس هو ماهو بالفعل الا بوجود الضوء .
- فصل - ۱۶ - فی تحقیق ان الشفاف بالضوء شفاف بالفعل .
- فصل - ۱۷ - فی اختلاف المذاهب فی الرؤية وتحقیق الحق فیها .
- فصل - ۱۸ - فی ان الحواس الظاهرة فی الحيوان هو هذه المذكورة لا غير .
- فصل - ۱۹ - فی القول على الحواس الباطنة او لا فی الحس المشترك .
- فصل - ۲۰ - فی القول فی سایر القوى .
- فصل - ۲۱ - فی ان القوى حدود للشیء الذى يقال له النفس وانها خوادم لها .
- فصل - ۲۲ - فی ان القوة الحيوانية لا تدرك الا بالآلة .
- فصل - ۲۳ - فی احوال القوى المحركة وضرب من النبوة المتعلقة بها .
- فصل - ۲۴ - فی الافعال والانفعالات الخاصة بالانسان .
- فصل - ۲۵ - فی بیان قوة النظر والعمل للنفس الانسانیة .
- فصل - ۲۶ - فی ان النفس الناطقة ليست جسما ولا منطبعة فی جسم .



فصل - ۲۷ - فی کیفیة اتفاع النفس بالحواس .

فصل - ۲۸ - فی ان النفس حادثة اوقديمة .

فصل - ۲۹ - فی ان النفس واحدة بالذات متکثرة بالعرض ، فذا مقطع مسئول سائلی فیما هوی ، وهذا مطلع طلوع طلیعة البیضاء ، مفتتح حققة الدراری الزهراء الغراء ، من افاداته ، افاد الله المستفیدين باسنی افاداته ، وافاض المستفیضین باقصی افاضاته ، بنبیّه محمد، ووصیّه العلی الأعلى ، واولاد أخیاره .

## فصل [۱]

فی تحقیق القوى المنسوبة الی النفس النباتیة

فنقول : اولاً ، ان القوة من حیث هی قوة بالذات ، لیست الا علی امر ما ، ومحال

۱ - چون مولانا محمد صادق اردستانی در املاء ابن اثر نفیس نظر به تحقیق در مباحث زبده ونفیس داشته است از ذکر برخی از مسائل خودداری فرموده است و چون مطابق مبنای مؤلف و طبقات قبل از او صور نوعی معدنی و نباتی و حیوانی بعد از حصول مزاج حاصل از امتزاج عناصر بسیطه بعد از تصفّر اجزاء از واهب صور افاضت میشود ، ناچار حصول نفس نباتی نیز مبتنی است بر مزاج و مزاج در مرکبات هر چه به اعتدال نزدیکتر باشد ، صورت نوعیه مفاض از ملکوت تام تر و آثار صادره از آن بیشتر خواهد بود . و اذا قرب مزاج المركب الی الاعتدال اقرباً ازید من مزاج المعادن ، استحق لان یفیض علیه المبدأ الواجب نفساً نباتیة . نبات دارای صورت نوعیهئی است که از آن به نفس صاحب قوای نباتی عذیم الشعور والدرك تعبیر نموده اند .

قوة نباتی یا صورت نوعیه نبات که از لحاظ مبدئیت جهت آثار مختلف لا علی وتيرة واحدة برخلاف اصول عناصر که صدور افعال از آنها از باب انفمار در طبیعت و ماده صدور اثر علی وتيرة واحدة مترتب است بر صور نوعی بسائط عنصری . و این طبیعت نبات با صورت نوعیه نبات و یا قوة مبدأ افاعیل نباتی بعد از استیفاء درجات معدنی و حفظ ترکیب مصدر حرکات و افاعیل مختلفست و چون منشأ افعال متعدد است انفمار آن در طبیعت کمتر و از باب ترفع از طبیعت و ماده منفر در طبیعت بملکوت اقرب

ان تكون قوة بالذات على امر آخر غيره، فانها من حيث هي قوة على امر مبدءاً له، ومن حيث انها مبدءاً له ليست مبدءاً لأمر آخر، بل ان كانت مبدءاً لغيره، فليس هو من حيث هو مبدءاً لذلك الاول في ذاته، فالقوة من حيث هي، انما هي قوّة على امر معين بالقصد الأول، لكنّه قد يجوز ان يكون مبدءاً لأفعال اخر بالقصد الثاني، كما ان البصر مثلاً قوة على ابصار اللّثون اولاً وبالذات، ثم اللّثون يكون سواداً وبياضاً، فيصير

→

ودارای کلمه‌ئی ملکوتی است که اشرف است از کملۀ صور معادن واز این جهت بعضی توهم نموده‌اند که قوۀ نباتی بطور مطابق عديم الشعور والدرك نمی‌باشد. چون صدور افاعیل مختلفه از قوه و صورت نوعیه نباتی بآلات و قوای مختلف و متعدّدست بعضی در مقام تعلیل بلزوم الات متعدّد جهت صدور افعال مختلف از صورت نوعیه نبات گفته‌اند: لأن الواحد لا يصدر عنه افعال مختلفة الا بآلات مختلفة، درحالتی که قاعده الواحد دلالت دارد بر آنکه واحد از آنجهت که واحدست مبدء آثار متعدّد نمی‌شود ولی شیء واحد اگر دارای جهات متعدّد بود منشأ صدور متعدّد می‌شود و لازم نیست دارای آلات متعدّد باشد.

والحق ان اختلاف الافاعیل گاهی بحیثی است که انفکاک این افاعیل از یکدیگر در واقع جائز است مثل افاعیل صادر از نبات و حیوان، مثل تولید و تنمیه و تغذیه و گاهی در واقع افاعیل مختلفه از هم جدا نیستند و فقط بحسب اعتبار تفکیک ممکن است. و سیاتی تحقیق هذا البحث عنقریب انشاء الله.

بهر حال صورت نوعیه نبات نزد اکثر حکمای اسلام مبدء صدور افاعیل مختلف است و فعل از آن علی وتیره واحده صادر نمی‌شود بل که تفنّن در افعال دارد و هر مرکب عنصری که دارای صورت باشد که صدور افعال از آن برسبیل تفنّن ولا علی وتیره واحده باشد، آنرا نفس نامند و چون صور نوعی نبات مدرك افعال خود نمی‌باشد قوۀ نباتی را به - صورة نوعیه عديمة الشعور والدرك بحيث يصدر عنها افعال مختلفة - تعریف کرده‌اند و در دنبال این تعریف گفته‌اند: «وهی - نفس نباتی - : کمال اول لجسم طبیعی» آلی من جهة ما یولد ویزید ویتفدی».

السواد والبياض ايضاً من جهة كونه لوناً ، ثم الشكل والمقدار وغير ذلك مبصراً ثانياً وبالعرض .

واذا تمهّد هذا فنقول : ان من المعلوم ضرورة ، ان الغذاء يمتنع ان يستحيل الى مشكلة الجسم المغتذى بمحض المجاورة والمماسّة ، بل لا بدّ من ان يداخله ، وليس ان يداخله بطبعه ، فلا بدّ من قوة في المغتذى جاذبة للغذاء من خارج المغتذى الى داخله ، وبعد المداخلة لا يمكن ايضاً ان يستحيل اليه بنفسه وبطبعه من غير مُحيل ، فلا بدّ من ان تذيب الغذاء وتعتّده لصيرورته شيئاً آخر اقرب الى المغتذى ، وذلك الفعل يتحصّل لا محالة في زمان ، فلا بدّ ان يكون للغذاء بقدر زمان الفعل والانفعال مكث ، وذلك المكث ليس له بطبعه ، فان الثقل مائل الى السّفْل ، والخفيف الى العلو ، فلا بدّ من قوّة ماسكة للغذاء ، ثم بعد الجذب والامساك والهضم ، ليس كلّ جزء منه يصلح ان - لأن - خ ل - يصير بمشكلة للمغتذى ، بل اجزاءه كثيف ، وبعضه يصير فاسداً غير صالح ، فلا بدّ من قوّة تدفع مالا يصلح ان يصير بمشكلة المغتذى لئلا ينجّر الى الفساد . ثم بعد الهضم والتهيؤ ، لا بدّ من قوّة تحيل ذلك الغذاء المتهيّء الى مشكلة المغتذى ، ومن قوّة تلتصقه بعد التشبيه والاحالة به لصقاً محكماً ، وتأنك القوتان هما المسمّيتان<sup>١</sup> بالغازية ، فوحدتهما جنسيّة ، والقوى الأربع وهي خادمة لهما .

وايضاً : ترى الجسم المغتذى ينمو ، وليس فعل التنمية<sup>٢</sup> هو التغذية ، اذ التغذية

١ - والمصنف اراد في المقام شرح قوى النفس النباتية بعد الاشارة الى وجودها وقد عرفت معنى النبات بحسب الحد فاعلم قواها هي اربع مخدومة واربع خادمة واما الاربع المخدومة فمنها اثنتان يحتاج اليها لبقاء الشخص وتكميله في ذاته احدهما القوة انفاذية كه هر فرد وشخص از نوع نبات وحيوان وانسان در مقام بقاء در مدت حيات دنيايى بآن محتاجست وبيان خواهم نمود كه كليه نفوس داراي حياتند و اولين طلعيه حيات در ماده نفس نباتي از ناحيه صورت نوعى نبات ظاهر ميشود .

٢ - در تعريف غذايه گفته اند : وهي القوة التي تحيل جسماً اخرى الى مشكلة

تبلیغ الغذاء ، بدل ما يتحلل ، سواء كان مساوياً له ، او ازید ، او اقل ، ولا تبلیغ ازید مما يتحلل ، والا لكان التسمين انماءً ، وليس كذلك ، بل التنمية هي تنفيذ الغذاء في الأقطار الثلاثة وزيادته في الأعضاء بنسبة طبيعية لايقة بنوع ذلك المغتذى ، بان يوزع الغذاء ويزاد في بعض الأقطار ازید مما يزداد في البعض الآخر على خلاف مقتضى الغاذية ، فان فعلها لذاتها ان تأتي بالغذاء لكل عضو في جميع الأقطار على السواء ، بل ان تعطى في العرض والعمق اكثر مما تعطيه في الطول ، كما لو انفردت بالفعل وقويت في فعلها ، تورد في العرض والعمق زيادة ظاهرة بالتسمين ، ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها .

واذا ثبت ان التنمية غير التغذية ، فلا بد لها من قوة اخرى تفعلها ، وفعل تلك القوة باق الى كمال النشو اللایق بظهور آثار ذلك النوع ينعدم ، بخلاف القوة الغاذية ، فانها تفعل من اول الخلقة الى آخر مدة بقاء الشخص ، حتى اذا بطل فعلها ، لم يبق النبات والحيوان موجوداً .

وهذا ايضاً دليل آخر على مغايرة القوة النامية للغاذية .

→

الجسم الذي هي فيه فتلصق المشاكل به بدل ما يتحلل عنه» فعل غاذیه بهسه - ۳ - چیز توقف دارد وتمامیت آن موكول به - ۳ - امر است ، ای بافعال جزئیة ثلاثة بعد از وجود اسباب محلّه از قبیل حرارت غریزی طبیعی وحرارت غریبه وحرکات بدنی و نفسانی .

اول - تحصیل خلط که آن خلط شبیه عضو باشد بقوة نزديك بفعليّت . هنگام فقدان غذای کامل ویا ضعف قوة جاذبه درمرض «اطروقيا» درامر تحصیل خلط مذکور ... اختلال وارد می آید .

دوم - ازاق وانصاق امر حاصل ازسبب اول که درهنگام عروض استقساء لحمی غذا ازعضو دور میشود وعضو متورم گردیده ضعیف میشود ودر مرحله سوم غذاء بالفعل بعد ازجسبیدن بهعضو باید شبیه هرعضوی گردد حتی در قوام ولون ورنج و درمرض برص وبهق این عمل تمام نمیشود . این افعال سه گانه باید معلول ومسبب ومبتنی برسه قوه باشند ، قوة غاذیه یا مرکب است ازاین سه ویا قوة دیگری است مخدوم این سه قوه ، درصورت اول وحدت آن اعتباری است .

وما يقال : من ان الغاذية لم لا يجوز ان يكون فى سنّ النمو قوّة على ايراد الغذاء ازيد ممّا يتحلّل، ثم تضعف فلم تقو الا على ايراد ما كان بقدر المتحلّل وذلك فى سنّ الوقوف ، ثم ازدادت ضعفاً لم يقدر ان تورّد بقدر ما يتحلّل ، بل تورّد اقلّ منه ، فلا يحتاج الى القوة النامية .

فساده يظهر مما مرّ آنفاً من : ان كلّ ما تورّد الغذاء ازيد ممّا يتحلّل ليست قوة نامية ، فان الغاذية ربّما قويت فى اواخر السنّ بحيث تورّد الغذاء اكثر ممّا يتحلّل كثيراً ، ولا يحصل بذلك نموٌّ بل يتحقّق بذلك السمن وليس السمن نمواً .  
ثم ان هاهنا فعلاً آخر وهو تخليق البذور وتخليقة لان يتكوّن منه شخص آخر

١- والقائل هو الخطيب الرازى فى شرحه على كتاب القانون وغيره ايراداً على الرئيس الشيخ الأعظم : ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به وانصافه كالغاذية ، الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساوياً للمتحلّل والنامية تفعل ازيد من المتحلّل ، ولا شكّ ان القادر على الشىء قادر على مثله ، والجزء الزائد مشابه للأصل ، فاذا قويت الغاذية على تحصيل الزائد ، فيكون هى النامية ، الا انها فى الابتداء يكون قوّة على ايراد البديل للأصل والزائد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة ، اعنى الرطوبة وقلّة الحاجة بواسطة صفرا العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان لضعف فى القوة وقلّة فى المادة وعظم فى العضو» . چون فعل ناميه مخالف فعل غاذيه است ونمو وتغذيه از مبدأ طبيعى عديم الشعور بر سبيل ايجاب نه بر سبيل قدرت واختيار صادر مى شوند و دو فعل مبين اصولاً دلالت بر دو قوه وجهت مبين نمايند ودليل بر تعدد قوى تبين اثر وزوال يكى وبقاء ديگر مى باشد ونذا قال الرئيس فى القانون والشفاء : ان شأن الغاذية ان تؤتى كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء .  
واما النامية فيسلب جانباً من المبدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة فى جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى الى ان تعجز لتناهى القوى الجسمانية تأثيراً وتأثراً .

من نوعه فلا بد له من قوّة اخرى، اذ هو غير تشبيه الغذاء بالمغتذى وتنميته - وتسمينه - خ ل - وهو ظاهر، وليس يبعد ان جعلنا المصوّرة من تنمّة المولدة ، اذ هو فعل التوليد ليس هو افراز جزء من فضل الغذاء وتخليقه بذراً فقط ، بل فعل التوليد لا يتم الا بمجموع تخليق البذر وتصوير اجزائها بصورها الخاصة بها وافادة القدر والشكل والعدد والخشونة والملاسة وغير ذلك مما لا بد منه في تكشون شخص آخر منه .

فالقوة الغذائية تمثّلها بالغذاء ، والنامية تمثّلها بالتشكيل والتمديد ، وفعل هذه القوة المولدة يشرع حين بلوغ فعل النامية الى كماله ، فالقوة الغذائية مقصودة لحفظ جوهر الشخص ، والنامية مقصودة لتتميم جوهر الشخص وتكميله ، والمولدة مقصودة لاستبقاء النوع ، اذ حب البقاء فطري لكل مخلوق ، فما يمكن ان يبقى بشخصه لا حاجة فيه الى المولدة ، ومالا يمكن ان يبقى بشخصه لكن يمكن ان يبقى بنوعه ، اعطى له ما به استبقاء نوعه .

فالغذية تورّد بدل ما يتحلّل من الشخص ، والمولدة تورّد بدل ما يتحلّل من النوع . وهذه هي جملة القوى النباتية .

[ بيان وجود مبدأ للقوى النباتية واصل واحد جامع للقوى المشتقة ]

ثم لننظر في ان هذه القوى هل هي متّحدة بالمدير وفاعلة بامرّه وتسخيره وشعب لمنبع واحد ومروسة له ، ام كل واحد منها منفردة بنفسها رئيسة بجيالها . فان كان الواقع هو الثاني ، لزم ان يكون الجسم الواحد النباتي ذاتق - نفوس - خ ل - متعدّدة ، اي متنفّسات متعددة ، حتى لو فرضنا هذا الشخص النباتي ينطق وعبر عن نفسه وذاته ، لكان المعبر القابل فيه قول «انا» قائلين كثيرين مقول كل واحد منهم «انا» وهذا سفسطة .

وايضاً : لو كان كل منها منفردة بنفسها ، غير متّحدة في منبع ، فكيف يرتبط افعالها بعضها ببعض ويخدم بعضها بعضاً آخر الا على سبيل الاتفاق ؟ والاتفاق لا

يتصوّرها هنا ، لأن هذه الإعاقة والخدمة مطردة دائميّة ، ولا اقل من ان يكون اكثرية ، والأمور الدائميّة والأكثرية لا تكون الا باسباب ذاتية دون الاتفاقية ، فبقي ان يكون الواقع هو الأول ، فيجب ان تتأمّل ان هذا الذي تتحد هذه القوى عنده ، هل هو واحدة منها ، او امر مغاير لكل واحدة منها ؟ فنقول : لو وجد بينها واحدة يخدمها كل واحدة مما سواها ، وكانت باقية الى انقضاء الأجل ، لأمكن ان يكون هذا المنبع هو هذه ، لكنّه لا يوجد فيها مثل ما وصفناه ، فان المولدة وان كان فعلاً - فاعلاً - ظ- والباقية متعيناً لها في فعلها ، الا انها تفنى قبل الغاذية ، وكذلك النامية ، ولا يتصوّر فناء المستعمل مع بقاء الآلة ، فذلك المستعمل والمنبع امر سوى كل واحد منها .

ثمّ ، ان هذا الأمر الواحد هل هو صورة حالة في الجسم النباتي كحلول الصور العنصرية في موادها او هو غير حال بهذا المعنى ؟

فان كان حالاً ، اهو حال في كل الأعضاء المختلفة بالنوع من العروق والأغصان والأوراق وغيرها ، وهذا باطل . اذ كل عضو يكون حينئذٍ ذا حقيقتين ، مثل ان يكون ورقاً وشجراً وعرقاً ، وهكذا وهو قول باطل . على ان حلول الأمر الواحد في محال مختلفة الإستعداد والمزاج محال ايضاً .

فان قال قائل : ان امزجة الأعضاء المختلفة وان كانت مختلفة بالنوع ، الا انها مشتركة في حدّ المزاج النباتي ، فوجود هذا الحدّ من المزاج الذي هو جهة وحدة بين تلك الأعضاء ، يمكن ان يكون فيها . فيقال لهذا القائل : ان هذا القول توهم فاسد ، اذ وحدة هذا الحدّ المشترك هي الوحدة الجنسيّة ، وكيف يتبعها الوحدة الشخصية من غير ان يتحقّق الجنس نوعاً محصّلاً ، بل النوع شخصاً ، اوحال في الحارّ الغريزي انساني في جميع الأعضاء ، وحينئذٍ اهو عين الصورة النوعية للحار الغريزي التي بها صار الحارّ الغريزي حاراً غريزياً ، فيلزم ان يكون اموراً وصوراً متعدّدة ، اذ الحارّ الغريزي في كل عضو يخالف الغريزي الذي في العضو الآخر تخالفاً نوعياً بحسب تخالف الأعضاء .

فالكلام فيه كالكلام فى الأعضاء على انه لو كان حالاً فى الأعضاء او فى الحارّ الغريزى ، فاذا فصلنا ورقاً او غصناً من الشجر ، لزم ان ينفصل به من نفسه شىء مع العضو المفصول ، فحينئذٍ لم يبق هذا الشخص من الشجر ، بل ينبغى ان ينعدم لانعدام ماهو به هو ، كما ان شخصاً من الماء اذا فصل منه جزء ، لم يبق ذلك الشخص من الماء ، لأن الفصل كما انه يرد على جسم الماء ، يرد على صورته التى كان الماء بها ماءً .

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون حالاً فى مجموع الأعضاء أو الأرواح ، من حيث هو مجموع من غير ان يوجد فى كل جزءٍ من المحلّ شىء من الحالّ ، وحينئذٍ لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال كالأبثوة الحالة فى الأب .

قلت : الأمر فى الابثوة وامثالها ليس على ما يقولون ، بل عدم انقسام الحال فيها وفى امثالها لأمر آخر ، قد بيّناه فى موضعه .

واعلم ان هذا الدليل كما يبطل به حلول النفس النباتيّة ، فكذلك يبطل به حلول قواها ايضاً .

دليل آخر على عدم كونها حادثةً ، وهو ان كل ما وجوده فى المادة ففعله بواسطة تلك المادة ، فلو كانت النفس النباتيّة وقواها حادثة فى المادة ، لزم ان يكون فعلها فى مادتها بواسطة مادتها ، فلزم ان يكون الشىء واسطة بينه وبين نفسه ، وهو محال . فبقى ان النفس النباتيّة بل قواها غير حادثة .

و ليتأمّل الآن فى ان النفس النباتيّة كما انها فاعله هذه الأفعال بهذه القوى ومستعملة لها ورئيسة عليها ، فهل لها ايضاً مدبّرٌ ومسخّرٌ حاكم عليها ، تفعل هى بأمر ذلك المدبّر ، وتديره وتسخيره ام لا ؟

فنقول : لو تأمّل متأمّل فى الأفعال النباتية من امساك الغذاء بقدر ما يحتاج اليه فى عضو ، وارسال الفضل لينجذب الى عضو آخر ، واحالة ما يصلح للاستحالة الى النبات ، ودفع ما لا يصلح وتنمية البدن الى حدّ يصلح لظهور آثار ذلك النوع فيه والفاقه بعد ذلك ، وانماء الأغصان والأوراق الى حدّ يليق بآثاره ، وتنفيذ العروق الى



حيث يتمكن له القيام عند ورود الصدمات والمقاومة لها، وغير ذلك مما هو مذكور في كتاب النبات، من الامور التي لو فرض الاختلال في بعضها، او تحويل هذا النظم المحكم المتقن الى غيره، اختل امر ذلك النوع من النبات والآثار المطلوبة منه، لصديق بان مثل هذه الأفعال والنظام المشاهد لا يتمشى الا عن حكيم عليم، دبّر هذا النظم المحكم المتقن بالعلم والحكمة ومن اليّ أن النفس النباتيّة ليس لها هذه المنزلة، فانها لو كانت كذلك لكانت ناطقة انسانيّة، بل فوقها، ولكان النبات عاقلًا، كيف بلغ حدّ التعقّل من غير ان يبلغ حدّ اللمس، وهو في نظم العود، وكيف بلغ اللمس ولم يتألّم مما يفسده من الواردات عليه، وكيف يتألّم، وهو لم يهرب عنها، ولو امكن للمركب الواقع في نظم العود ان يعقل في المرتبة النباتيّة، فما الحاجة للانسان الى تعدية هذه المرتبة الى الاحساس، ومنه الى التخيّل، واذا لم يكن النفس النباتيّة هو هذا المدبّر العليم علم - فعلم - ظ - ان مدبّر امر النبات مسخّر "تحت جيروت العليم الحكيم، الذي ينبعث وينشعب هذه النفس النباتيّة الفاعلة الناطقة بتدييره، وهذا هو المسمّى عند الحكماء بنفس الكل، وبالنفس الكلية الالهية، وهو الذي في كلّ شىء<sup>۱</sup> بحسبه.

۱ - مؤلف برهان اقامه فرمود بر عدم حلول نفس نباتی و قوای آن در ماده، ثمّ برهان اقامت نمود بر عدم تجرّد صورت نوعیۀ نبات، چه اگر صورت نباتی از ماده مجرّد باشد باید عاقل باشد نسبت بذات و افعایل خود و عدم جواز حلول را نسبت بقوای نباتیه سریان داد، و بعد از بیان عدم جواز تجرّد آن، از ناحیۀ اتقان و انتظام و مصلحت موجود در نظام نبات فاعل این افعایل را نفس کلی دانست.

این بیان مختل الأساس والبنیان است، چون نبات و هر صورت نوعیۀ دارای فرد برزخی است و مقدم بر فرد برزخی دارای فرد عقلانی است و نفس کلی از جهت نفسیت و تعلق ببدن نمی تواند مبدا نظام درمادون و منشأ تأثیر و ایجاد درمادیات و انواع مادی شود و از جهت تعقل عین عقل است، پس مدبّر نظام عقل است و چون نسبت عقل بجمیع مادیات علی السواست باید فاعل مباشر تحریک و حرکات و افعایل جزئی در نظام نبات و حیوان و انسان صور نوعیۀ موجود در نفس نباتی و صور نوعیۀ موجود در قوای

## فصل [۲]

## فی تحقیق القوی الحيوانیّة

فنقول: ان قوة اللمس تختص بالمركب<sup>۱</sup> الذى لمزاجه اعتدال وقرب من الاعتدال،

→

نفس باشد وعقل مجرد از باب ترفع تام از ماده مدبّر نظام خاص نخواهد بود و عجب از محقق اردستانی که قائل بصور نوعیه و ترکّب اجسام از هیولی و صورت است معذلک تمام افاعیل جزئی خاص در ماده را بعقل مجرد و یا نفس کلی نسبت میدهد و معتقد باین قول متأخران از حکمای اشراقند که صور نوعیه و درنبات و حیوان مصوره را منکرند و کایه افاعیل جزئی واقع در نظام مواد را بعقل مجرد نسبت میدهند و هذا من اشنع الأقوال نگارنده در مقدمه مفصّل درابطال این مرام بحث می‌نمایم - جلال آشتیانی - .

۱ - واما قدّم المؤلف التحقیق فی اتقوة اللمسیّة علی سایر القوی الحيوانیة لان هذا الحس الطلیعة الاولى للنفس وبه یصیر الحيوان حیواناً بعد ما كانت له درجة المعدن وان فطرة الحيوان آخر درجة المعدن والمادة بعد طیّ درجات المعدنیة یصیر حیواناً . وهی قوة منبثّة بواسطة الأعصاب فی جلد البدن واكثر اللحم و غیرها (وفی بعض الأعضاء لا یكون ذلك كالکبد والكلیة والطحال والعظام علی ما قيل) كالفساء بسبب اثبات حاملها و هو الروح النفسانی واللامسة للحيوان كالفاذیة للنبات فی باب الضرورة . قال الشارح المسیحی (شارح قانون) واما كذلك ، لأن السطح الظاهر معرض من البدن لملاقات الملموسات ، فوجب ان یكون هذه القوة فی الجلد ، واما لم یقتصر فیة علی الجلد ، لانه معرض لدفع فضلات البدن تبعداً لها من الأعضاء الشریفة ، فكان معرضاً لمبطل هذه القوة ، فجعل اكثر اللحم انذی تحته حسّاساً ليقوم مقامه اذا نالت الجلد آفة . بهر حال ، اول حسّی که حیوان با وجود آن حیوان بالفعل خواهد بود ، قوة لمس است وقوام حیوان بآن خواهد بود، کما اینکه قوة غاذیه درنبات ملاک تحقق نبات بالفعل نباتاً خواهد بود و یا تحقق آن نبات ، نباتست اگر چه سایر قوا متحقق نباشند چون مزاج حیوان از کیفیات ملموسه است و فساد آن باختلال کیفیات ملموسه میباشد .

لذا اولین طلیعة حس در نفس نبات ظهور بهم رساند وقوام وجودی حیوان بدیگر

←

ولا يوجد في غيره من البسائط والمركبات التي بعيدة عن الاعتدال .  
 فان كل آلة واسطة يجب ان يكون عادمة في ذاتها للكيفية التي تؤدّيها، ليكون  
 اذا قبلتها وادّتها ، ادت شيئاً جديداً ، ليحصل به الانفعال ، ويقع به الاحساس ، لأن  
 الانفعال لا يحصل الا عن شيء جديد ، فذلك آلة التّلمس ، الا ان الفقد عن الكيفية  
 المحسوسة تكون على وجهين :

احدهما ، انه لاحظ لالة من تلك الكيفية، كالتي الذوق والسمع، فائهما خاليتان  
 عن الطّشعوم والأصوات .

وثانيهما ، ان يكون لها حظ من تلك الكيفية ، لكن التي صارت الى الاعتدال  
 فليس حاراً ولا بارد ، بل معتدل متوسط ، وذلك كآلة التّمس ، فانها لا يمكن خلوها  
 عن هذه الكيفيّات ، لأنّها مركبة منها ، فخلشوها عنها هو خلوها عن اطرافها ، لكونها  
 في الوسط ، فبوقوعها في الوسط يحس ما يخرج عن هذا الحد الذي لها ، فما كان من  
 الأمزجة التي لها لمس اقرب الى الاعتدال ، كان الطّفها واكثرها لمسا .

واذا تبين ان اللّمس لا يحصل الا بتركيب حتى يتأتى الحكم بين الاطراف والاضداد ،  
 تبين انه ليس للبسائط وما يقرب منها من المركبات البعيدة المزاج عن الاعتدال كالمعدن  
 والنبات لمس ، ولما يبتناه انه اول الحواس وادناها ، ظهران ما ليس له لمس ليس له  
 ساير الحواس ، اذ ما وقع في طريق العود مالم يستوف الأدنى ، كيف يمكن ان ينال  
 الأعلى . فالبسائط وما يقرب منها ليس لها حس ولا حياة حيوانيّة .

فان قيل : المعادن والنبات كل منهما مركب ذو مزاج ، والمزاج كيفية وحدانية  
 متوسط بين الأطراف ، فكل مركب له خلو عن الأطراف ، فلم لا يجوز ان يكون بدنه

→

قوا نمى باشد ويجوز ان يبقى الحيوان بدون الذوق مثلاً لارشاد الحواس الاخر على الغذاء  
 الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها تعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او  
 مجمد - جلال آشتياني - .

صالحاً للآلية حتى يحسّ به الأطراف الخارجة عن حده مزاجه .

قلت : محض الخلو عن الأطراف فى الجملة ليس بكاف فى ظهور القوة المميّزة ، بل لابدّ من امرٍ خارج غريزى لطيف يكون اشبه اجسام هذا العالم بالأجرام السماوية فى الخلو عن الوقوع تحت التضادّ والتنافى ، فان ادراك اللّمس مرتبة من الحياة ، والحياة يمتنع ظهورها فى المتضادات كالبسائط العنصريّة وما يقرب منه كالمعدن والنبات .

ثم نقول : ان اول الحواسّ الذى يصير به الحيوان حيواناً ، هو اللّمس ، فانا لو فرضنا فقدان كل قوّة منه سوى اللّمس ، لم تخرج الحيوان عن كونه حيواناً ، ولكن لو فرضنا فقدان اللّمس ، لم يكن حيواناً . الا ترى : ان كل جزءٍ منه ليس له حسّ لمسٍ ليس له حياة ، فلو كان كل جزءٍ منه كذلك ، لم يكن لشيء من اجزاءه حياة ، ولم يكن حينئذ حيواناً ، بل كان جماداً .

وايضاً : فان الحيوان لمّا كان مزاجه من الكيفيات الأربع وفساده باختلاله بسبب ورود الضدّ والمنافى ، فلا بدّ له من قوّة ليتمكّن عن ادراك المفسدات الواردة على اى عضو كان حتى يجتنب - تجنّب - خ ل - منها ويحفظ به قوام بدنه ، فتلك القوة من منفعتها - قوام البدن - ظ - والتى منفعتها حفظ قوام البدن ، يجب ان يكون قبل التى منفعتها خارجة عن حفظ القوام . وهذه القوة هى اللّمس ، اذ بها يدرك المنافيات والكيفيات المتضادة المفسدة للمزاج . فالقوة المميّزة ما يحفظ بها قوام البدن ، وكل قوّة كذلك ، يجب ان يكون مقدّمة على ما ليس كذلك .

اما ان ساير القوى ليست كذلك ، فلاّنها لا يدرك بها ان الجسم الملاصق للبدن محرق او مّجمد او مخرق .

فاذا تبيّن انها اقدم الحواس ، تبيّن انها ادناها ، اذ المتقدّم فى العود اخس من المتأخّر .

وقد خرج ايضاً بما ذكرنا ، ان هذه القوة لابدّ ان توجد فى جميع جلد البدن بحيث لم يخلو عنها جزء منه .

ثم نقول : كما علمت ان اللمس هو اول الحواس ولا بُدَّ منه لكل حيوان .  
 فاعلم ان الحركة<sup>١</sup> الإرادية اخت اللمس ، ولا بُدَّ منها لكل حيوان سواء كانت  
 تلك الحركة لكلية البدن او لا جزاءه كما يشاهد للاصداف ففى غلفها من الحركة  
 الانقباضية والانساطية لان كل ماله لمس اذا فرض ورود ملموس عليه ملايم او غير  
 ملايم ولم يشاهد منه نوع طلب له او هرب عنه فمن اين يحكم بانه حيوان وان له لمساً  
 وكيف يمكن ان يلمس حيوان ما يلايمه ويشتهي او يتافره ويتأذى به من غير حدوث  
 ميل اليه او عنه .

١ - واعلم ان الحركة الارادية منشأها ليست فى عرض وجود اللمس ، بل تحصل  
 بعد ظهور مبدأ اللمس ولهذا يجوز ان يحصل مرتبة ضعيفة من القوة الانلامسة ولم تحصل  
 الحركة الارادية .

سر<sup>٢</sup> أنكه مؤلف تحرير درابتداى فصل مربوط بحيوان وقواى حيوانى لازم نفوس  
 حيوانية به تعريف قوة لمس پرداخت واز تعريف نفس حيوانى خوددارى نمود، آنستکه  
 تعريف نفوس حيوانيه درضمن معلوم ميشود .

فالحيوان جسم مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية وان مزاج الحيوان  
 اقرب من المعدن والنبات الى الاعتدال بحيث تعلق بهذا المزاج نفس مجرد عن المادة وان  
 لم تتجرد عن المقدار عندنا ، لأنابر هنا على تجرد النفوس الحيوانية وان ادلة تجرد  
 النفس سوى الادبته التى تدل على التجرد العقلانى، يدل على تجرد النفوس الحيوانية وهى  
 كمال اول اجسم طبيعى الى<sup>٣</sup> من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة .  
 ويجب ان يعلم ان للحيوان غريزة او غرائز وبسببها يفعل بعض الافعال الشبيهة بالحركة  
 الارادية ، وان كان الحيوان لا يخلو عن الحركات المنبعثة عن الشوق والارادة ولكن انفرق  
 بين هذين الحركتين لا يخلو عن دقة وفى الحكمة الطبيعية الحديثة مباحث لطيفة فى المقام  
 وقد اشتبه على المتأخرين من الطبيعيين من حكماء الأفرنج بعض الحركات الارادية  
 بالحركات الغريزية ولكن التحقيق فى هذا الباب يحتاج الى مجال واسع واطلاع دقيق عن  
 الفلسفة الحديثة وتخصص فى العلوم الطبيعية - جلال الاشتيانى - .

فكل ماله لمس لا بدان يكون له حركة ارادية .

### فصل [٣]

فى تحقيق ان القوة اللامسة واحدة او متعددة؟ فذهب الشيخ ومن تبعه انها متعددة، وقال : « ويشبه ان يكون قوى اللّمس<sup>١</sup> قوى كثيرة ، كل<sup>٢</sup> واحد واحد منها يختص بمضادة ، فيكون ما يدرك به المضادة التى بين الثقل والخفيف غير الذى يدرك به المضادة التى بين الحارّ والبارد ، وهكذا بين الرطوبة واليبوسة والخشونة والملامسة واللين والصلابة .

فان هذه افعال اولية للحس<sup>٣</sup>، اى غير مرتبة على فعل آخر ، كترتب رؤية اللون على رؤية الضوء ، وغير كائنة بالعرض، كرؤية الشكل بالعرض من رؤية الضوء واللون، حتى يمكن القول بوحدة القوّة وكثرة الأفعال ، والافعال الكثير الاولية لا بد لكل جنس منها قوة خاصّة به ، الا ان هذه القوى لما انتشرت فى جميع الآلات ، ظنّ انها قوّة واحدة، كما لو كان اللّمس والذوق منتشرين فى البدن كلّهما اتشارهما فى اللسان، ظنّ ان مبدأهما قوة واحدة ، فلما تميزا فى غير اللسان عرف اختلافهما ، وليس يجب ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصّها ، بل يجوز ان يكون آلة واحدة

١ - واعلم ان مدركات اللّمس هى انكيفيات الأربع اعنى: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ايضا من الخفّة والثقل والملامسة والخشونة والصلابة واللين. وقيل: ان لها مدركات آخر، كالهشاشة (الف) واللزوجة وتفترق الاتصال. وقيل: ان الاحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين .

٢ - اثبتوا لكل ضدّين منها قوة واحدة هى الحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملامسة والحاكمة بين اللين والصلابة . ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفّة .

(الف) - الهشاشة : ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه ، لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج ، واللزوجة مقابل لها .

مشتركة لها، ويجوز هناك انقسام في الآلات غير محسوس، وما ارى في هذين الاحتمالين شىء ارضى به .

فان القوّة عند الشيخ هي الصورة النوعية للعضو المحسّس والآلة هي مادته .

مثلاً : قوّة الإبصار هي الصورة النوعيّة للروح المصبوب في ملتقى العصبين المجنّوفتين ، وآلة هذه القوة هي المادة التي هذه الصورة حالّة فيها ، فلو كان آلة واحدة مشتركة لهذه القوى اللّميّة ، لزم ان يكون المادة الواحدة مصوّرة بالصورة النوعيّة المختلفة درجة واحدة من غير تقدّم وتأخّر ، فيتحصّل تلك المادة بتلك الصور انواعاً مختلفة في درجة واحدة ، كان يكون شىء واحد انساناً وفرساً معاً وهو باطل قطعاً .

واما الانقسام الغير المحسوس في الآلات ، فالظاهر انه لا يحتمله العقل ، اذ كل جزء يدرك به برد برأس المخروط الجمدي ، يدرك به صلابته وثقله ايضاً . اللهم الا ان يكون الانقسام الى الاجزاء اللا يتجزّى ، ومثل هذه الاحتمالات انما نشأ من الوقوع في الضيق .

فان قيل : لا محيص لكم من القول بآلة واحدة لأكثر من قوة واحدة ، الا نرى ان الذوق مشارك للمسّ في الآلة الواحدة .

قلنا : لانلّم ان الآلة بالوجه الذي هي به آلة للمسّ ، هي بهذا الوجه بعينه ايضاً للذوق ، بل وجه الادراك اللّمسى هو كون الآلة بمزاج له توسط ما بين الكيفيات الفعلية والانفعالية ، وكيفية لها توسط ما بين ساير الكيفيات الملموسة ، كما سيجيء تحقيقه وتفصيله انشاء الله تعالى .

ووجه الادراك الذوقى هو كون الآلة بطعم ، متفرع على خصوصية مزاجها له توسط ما ، بالنسبة الى الطعوم المذوقة ، ولهذا لا يدرك طعمها .

بل نقول : انها ليس لها طعم ، بل ادراكه انما يكون عند ادراك الاطراف التي هي خارجة عن هذا التوسط بطريق المقايسة الى ما هو مخالف له ، كما ان الأعدام انما تدرك

بحسب المقایسة الى الملكات .

هذا ما عندی ، فان يستحسن عندك فایء فكر شئت فافعل . وذهب الجمهور الى انها قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كساير الحواس ، وهذا هو الحق عندنا ، اذ من البين : ان الاجسام التي قبلنا<sup>١</sup> يمتنع ان تكون خالية عن الحرارة والبرودة ، وان كل واحد منها اذا صادف العضو اللامس ، فلا بد ان يؤثر فيه ، بحرارته او برودته . فنقول : لا يخلو اما ان يكون تأثير الحرارة او البرودة متقدماً على تأثير ساير الكيفيات الملموسة ، او متأخراً عنه ، او يكونان معاً والاقسام كلها باطلة سوى الأولى . اما الثاني ، فلأن تأثير كل واحدة منها لو كان متأخراً عن تأثيرها ، لكان تأثيره متوقفاً على تأثيرها ، فحينئذ يلزم ان لا يلمس الحرارة والبرودة الا وقد يلمس احدهما اولاً ، وليس كذلك . اذ قد يلمس كل - واحد - خ - منهما من غير ان يلمس احدهما ، فانا ندرك حرارة النار من غير ان ندرك منها خشونة وملاسة او لزوجة وهشاشة اوليناً وصلابة .

وايضاً : قد ندرك حرارة الخشن - الجسم - خ - وبرودته وهو في مكانه الطبيعي من غير ان ندرك خفته وثقله .

واما الثالث ، فلأن الشئین المتغایرين نوعاً المدركين بنوع واحد من الادراك لا يتصور ان يكونا مدركين معاً ، الا اذا كان المدرك اولاً<sup>٢</sup> بالحقيقة فيهما امراً مشتركاً ،

١ - مزاج حيوان از جنس کيفياتی است که آن اوائل محسوسات لمسیه و توابع آن شمرده میشود وقوهئی که اول مراتب نفس حیوانی است يجب ان يكون بحيث يتاثر بسببها الحيوان عن اضداد ما فيه الكيفيات الاولى<sup>٣</sup> وتوابعها . فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط وسطاً بائقياًس اليها ويتاثر عنها ، فلا محالة تعددت اللامسة ، وهذا معنى قونهم : بحكومة اللامسة في التضاد بين الكيفيات . واما كون قوة واحدة مدركة الامور المتخالفة او المتضادة فهو غير مستحيل .



كأبصارنا السواد والبياض في البلقة ، من غير تقادم لأبصار احدهما على الآخر ، فان المبصر بالحقيقة هو اللثون سواداً كان او بياضاً ، وليس الأمر فيما نحن فيه كذلك ، اذ نيس هناك امر مشترك بين الحرارة والبرودة وبين ساير الملموسات يكون هو الملموس بالحقيقة .

واما الرطوبة واليبوسة ، ففيهما اشكال ، اذا اوردناها وحكّلناها انكشف لك حقيقة الحال فيهما .

اما الاشكال ، فهو ان الرطوبة واليبوسة كقيمتان انفعليتان يتهيأ الحس - الجسم - خ ل - للانفعال عن الغير لوجودهما فيه ، فكيف يتصور ان تصير افاعلتين مؤثرتين في العضو اللامس حتى يمكن ان تلمسا .

واما الحل فهو ، ان انا قد بينا لك في تصحيح استناد الآثار المختلفة الى الطبيعة الواحدة البسيطة ، ان فعل الطبيعية اولا وبالذات في المادة هو الكيفية الفعلية ، ولكن لما كان وجودها عن الفاعل وجوداً في المادة ، لما يمكن ان يكون فعلاً صرفاً ، بل لا بد ان يكون لها في ذاتها جهة الانفعال وخاصة المادة وهذه الجهة الانفعالية هي الكيفية الانفعالية . فالكيفية الفعلية في اى مادة وجدت ، وجدت ملتحة بالكيفية الانفعالية ، لامسة كانت تلك المادة او غير لامسة ؟

اذا حققت هذا ، فقد ظهر لك ، ان الرطوبة واليبوسة لا يمكن ان تحصلا في اللّمس الا بوجود الحرارة والبرودة فيه ، فلمس الانفعاليّتين لا يكون الا بلمس الفعليتين .

فمن جملة ما ذكرنا ظهر لك ان لمس الحرارة والبرودة متقدم على لمس ساير الملموسات ، سواء كان لمسهما مستلزماً للمس بعضها ، كالرطوبة واليبوسة ، او غير مستلزم كغيرهما . ان قال قائل : ان الكيفيتين الفعليتين حقيقتان متباينان متضادان ، فان جاز لمسهما

بقوة واحدة، فلم لا يجوز لمس غيرهما بها، وان لم يجز فالقول بوحدة قوة اللمس باطل.  
قلنا : فى جوابه ان الملموس بالحقيقة هو جنس الكيفية الفعلية ونسبتها الى ذلك  
الجنس فى باب اللمس كنسبة السواد والبياض مثلاً الى حقيقة اللون ، وكما ان المبصر  
بالحقيقة هو اللون سواداً كان اوبياضاً او غيرهما ، فتلك الملموس بالحقيقة هو حقيقة  
الكيفية الفعلية - المنفصلة - خ ل - حرارة كانت او برودة .

فانكشف لك بما ذكرنا انه كما ان فتح باب ادراك البصر انما يكون من الضوء ،  
ولا يمكن ابصار شئ من المبصرات الا بالضوء ، فكذلك فتح باب ادراك اللمس انما  
يكون من الحرارة والبرودة ، ادركت احدهما اولاً .

لا يقال : الثوب لا يدرك من الجسم الا بضوء فى ذلك الجسم ، فعلى مقايستك ينبغى  
ان لا يدرك الكيفية الملموسة من الجسم الا بلمس حرارة ذلك الجسم او برودته، وليس  
كذلك . فانا اذا تحمّلنا ثقيلًا فوق لباسنا ، ادركنا ثقله ، ولم ندرك حرّه وبرده .

فانا نقول : لا يخفى ان ثقل الثقيل يتأدى منه الى الثوب ومنه الى البدن فكان  
الثقل والثوب معاً ثقيل واحد يؤدى ثقله الى البدن ، وحينئذ فلا اشكال، فان اللامس  
حينئذ يلمس اولاً حرارة الثقيل المجموعى او برودته ، ثم ثقله وادراك حرّ الثوب او  
برودة قبل تحمّل الثقيل لا يضّرنا ، اذ لا تدعى ان لمس الحرّ والبرد لا ينفك عن  
لمس غيره ، بل الأمر بالعكس ، وكما ان المرئى بالذات اولاً هو الضوء ، ثم المرئى  
بالذات هو اللون بتوسط الضوء ، ثم ماسواهما من المبصرات مرئى بالعرض منهما ،  
فكذلك الملموس بالذات اولاً هو الحرارة او البرودة ، ثم الملموس بالذات بتوسطها  
هو الرطوبة واليبوسة ، ثم الثقل والخفة واللين والصلابة او اللزوجة والهشاشة ، ثم  
بعدها ملموس بالعرض منها .

وكما ان الضوء فى باب المبصرات بالذات علة لما سواه، اما بلا واسطة ، كالألوان  
البسيطة ، او بواسطة ، كالألوان المركبة ، كما ستعرف عن قريب انشاء الله تعالى ،

فكذلك وجود الكيفيتين الفعليتين في باب الملموسات بالذات مبدء" لما سواهما ، اما بلا واسطة كالانفعاليين او الثقل والخفة ، او مع توسط كالمركبة من هذه الأربعة ، فان اللين والصلابة والزوجة والهشاشة والخشونة والملاسة كلشها حاصلة من امتزاج هذه الأربعة ، ان لم يكن الاخيرتان من باب الوضع ، ومن الملموس بالعرض . فكما انه لا حاجة لنا في باب الابصار الى ازيد من قوة واحدة تكون مدرکها الاولى شيئاً واحداً وكون ادراك مسواه من الملموسات بتوسطه وكونها مناسبة له مناسبة المعلول للعلة ، فكذلك لا حاجة لنا في باب اللمس الى ازيد من قوة واحدة لكون ملموسها الاول شيئاً واحداً ، وكون ادراك مسواه من الملموسات بتوسطه ، ولكنّها له مناسبة الكائن لمبدأ الكون .

[بيان ضرب آخر من المحسوسات مثل تفرق الاتصال وكيفية انتساب

الصحة والمرض الى المزاج والمناقشات في كلام الشفاء]

بقي هاهنا شيء آخر يجب ان ينظر فيه وهو انه قال الشيخ في الشفاء : « لكن هاهنا ضرب آخر مما يحسّ مثل تفرق الاتصال الكائن بالضرب وغير ذلك ، وذلك ليس بحرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا صلابة ولا شيء من المعدودات ، وكذلك ايضاً الاحساس بالذات المميّنة مثل اللذة التي للجماع وغير ذلك ، فيجب ان ننظر انها كيف هي ، وكيف ينسب الى القوة المميّنة ، وخصوصاً قد ظن بعض الناس ان سائر الكيفيات انما يحسّ بتوسط ما يحدث من تفرق الاتصال ، وليس كذلك ، فان الحارّ والبارد من حيث يتغيّر به المزاج يحسّ على استواءه ، وتفرق الاتصال لا يكون مستويّاً متشابهاً في جميع الأقسام .

لكنّا : نقول : انه كما ان الحيوان متكوّن بالامتزاج الذي للعناصر ، كذلك هو متكوّن ايضاً بالتركيب ، وكذلك الصحة والمرض ، فان منهما ما ينسب الى المزاج ،

ومنهما يا ينسب الى الهيئة والتركيب ، وكما ان من فساد المزاج ماهو مفسد ، كذلك من فساد التركيب ماهو مهلك ، وكما ان اللمس حس يفي به ما يفسد المزاج ، كذلك هو حسٌ يبقى به ما يفسد التركيب ، فاللمس ايضاً يدرك به تفرق الاتصال ومضاده ، وهو عوده الى الالتيام» انتهى .

[في ان انتساب الصحة والمرض واستناد الهلاك الى فساد التركيب

غير صحيح والابرار بما ذكره الرئيس في الشفاء]

فنقول : اما جوابه عن قول الظان فصحيح لا كلامه عليه ، واما انتساب الصحة والمرض الى التركيب وكذا استناد الهلاك الى فساد التركيب فغير صحيح ، بل هذا من فيل اشتباه ما بالعرض بما بالذات ، اذ لانسلّم ان التفريق لو امكن وجوده منفكاً عن سوء المزاج احصل المرض او الهلاك ، فلانسلّم ان اللمس يدرك به تفرق الاتصال بالذات لو ادرك انما هو بالعرض وتبعيّة ادراك سوء المزاج ، بل اذ كلّما تحقق تفرق الاتصال حصل الفساد في مزاج العضو وصار المزاج رديّاً ، بل نقول : لو كان تفرق الاتصال ملموساً ومولماً بذاته فاذا فرضنا عضواً مجروحاً جراحة غائرة ان يتصحّح من غير التيام او امتلاء ، بل مع بقاء التفرق والفرجة وجب ان يلمس تفرق الاتصال وايلامه بعداً لوجوده بعد الصحة كما كان قبلها وهو باطل بالبديهة .

فالاعتماد على ما ذكرنا من ان الملموس اولاً وبالذات هو الحرّ والبرد ، بل الكيفية الفعلية ، ثم ما يلزمه بشرط او بغير شرط ، وما يكون من امتزاجها مع الكيفيتين الانفعاليتين . ويمكن ان يقال في تصحيح لمس الأشياء المتخالفة بقوة واحدة : ان الثقل والخفة تابعان للحرارة والبرودة ، فكما ان مزاج اللامس من الحرارة والبرودة واقع في وسطهما ، فكذلك من الخفة والثقل في وسطهما وان الكيفيات الملموسة كالصلابة واللين والزوجة والهشاشة لما كانت تابعةً لأمزجة موضوعها وكان مزاج الروح اللامس لكونه اعدل من هذه الأمزجة في وسطها ، فهو ممّا يتبعها من تلك

الكيفيات في وسط يدرك ما خرج من الحد الذي من تلك الكيفية .

## فصل [٤]

في تحقيق<sup>١</sup> ان القوة اللمسية هل لها في لمسها لذة او الم ؟

١ - قال الرئيس في الشفاء : ان الحواس منها ما لا تَذَّة لفعلها في محسوساتها ولا انم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات . فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالألوان ولا يتألم والمتألم والمتلذ في المقام هو النفس . شيخ فرموده است گوش نیز همین حال را دارد از اصوات زیبا لذت می برد و از اصوات نازیبا متأثر میشود و در حقیقت این نفس است که معروض لذت و الم واقع میشود و اگر چنانچه از اصوات خشن و الوان شدید گوش و چشم متأثر و منفعل گردد، تألم و تأثر از جهت انفعال لمسی است، نه امری دیگر. و اما حس<sup>٢</sup> ذوق و شم<sup>٣</sup> از تأثیر کیفیات منافر و ملائم ملتذ و متألم می شوند و حس<sup>٤</sup> لمس نیز از کیفیات ملموسة متألم و ملتذ می شود و گاهی از ناحیه عروض واسطه مثل بریدگی عضو بوسیله کارد و تفرق اتصال عضو متألم و از ناحیه حصول التیام گاهی درک لذت می نماید . شیخ در این مقام چون گاهی التذاذ و تألم را بعضو لمس مثلاً اختصاص داده و در مواردی مستقیماً نفس را متلذ و متألم دانسته و در مقام تحقیق در کیفیت ارتباط قوای جسمانی با نفس ، افاعیل قوا را به نفس مستند نموده و قوا و مواضع حسی را آلات و ادوات نفس دانسته است شارح مسیحی یکی از شارحان قانون در مقام اعتراض بر رئیس ابن سینا گوید : «ان کلامه فی غایة الاشکال . اما اولاً ، فلأنه يرى و يعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس، فمذهبه في هذا الموضع ان كان هو ذاك فقد ناقضه في السمع وان لم يكن هو ذاك ، فيكون قوله في الشم<sup>٥</sup> والذوق واللمس قولاً فاسداً . واما ثانياً ، فلأن كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان يدرك غيره وبديهة العقل حاکمة بهذا وحينئذ يقال كيف يتصور ان يقال : ان القوة الالامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون المودى . واما ثالثاً فلأن ذلك يكون مناقضاً لحدوده وتعريفه اللذة والألم بانها : ادراك الملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا الالامسة (يعنى ادراك مبصرات ملائم قوه باصره است نه قوه لامسه) . واما رابعاً، فلأن ادراك هذه المحسوسات اما ان

و هذا العنوان يمكن ان يقال على معنيين : احدهما ، ان يكون اللذة والألم بنفس

→  
يكون لذة والمآ للحواس<sup>١</sup> او لا يكون . فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسية لذة وادراكه للالوان الموزية المآ . وان قال بالثاني فلا يكون لللمس لذة ولا ألم ولا للشم<sup>٢</sup> والذوق . وان كان المآ واللذة للبعض دون البعض كان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وهو محال لان الحواس الخمس جميعاً وسائط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية<sup>٣</sup> .

بايد توجه داشت كه شيخ اعظم مطابقاً معتقد است كه نفس از باب آنكه صورت نوعيه حيوان و فصل مقوم انسان است فاعل حقيقى در جميع افاعيل مخصوص قوه نباتى و حيوانى و انساني است و در انسان نفوس متعدده موجوده بالفعل و صور متكرره بالفعل جدا از نفس ناطقه و مقوم بدن و اعضاء و جوارح و مواضع احساس وجود ندارد و قهراً نفس باعتبار وحدت اطلاقى و وجود سعى كلى كل القوى و بالامثال متحدست با كافه قوا و شعب و فروع وجود خود ، نفس در مقام اتحاد با بدن قبول تجزى و تقشدر نمايد و در مقام صور جزئى باطنى اوست متخيل و متوهم و مدرك صور در حس<sup>٤</sup> مشترك و متحد با خيال در مقام جزئيه ادراكات جزئى و هو العاقل الخلاق فى العقل المفصل<sup>٥</sup> و هو المدرك للصور العقلية فى موطن خزينة المعقولات در صورت عقل بسيط اجمالى و در مقام غيب ذات خود و هو السر<sup>٦</sup> الخفى و الاخفى . و آنچه كه به شيخ نسبت داده شده است كه مدرك جزئيات در مقام حس مواضع حسى و قواى مادى جزئى پنجگانه اند ، از اغلاط متأخران خصوصاً از اوهام خطيب رازى است .

دليل بر اتحاد نفس با جميع اجزای مادى و شعب و فروع وجودى خود در مقام طبع صحت حمل است كه گفته ميشود : انسان جسم نامى حساس متحرك بالاراده است . در همان موردى كه الذات حاصل از تاثير حاسكه<sup>٧</sup> بصرى از اوان ملائم به نفس استناد داده ميشود منفعل در مقام حس و متصف به احساس نفس است در مقام نازل وجود نفس و در مرتبه حس<sup>٨</sup> محسوسات مع ذلك از اين تاثير و تاثير حسى صورتى در باطن نفس حاصل ميشود كه از جهت فضيلت وجودى مطلوب و ملائم نفس است در مقام خيال نه در مقام حس و احساس و در موردى كه حس متلد ميشود مثل التذاذ حاصل از لمس ملائم لامسه ، التذاذ بالذات . در مقام نازل نفس واقع ميشود چون نفس در مرتبه لمس عين لامسه

الائس مع قطع النظر عن متعلقة، أهو ملایم ام غیر ملایم؟ وهما بهذا المعنى لا يكونان لشيء من الحواس، اذ اللذة هو الشعور بالملایم من حيث هو ملایم، والالم هو الشعور بالمنافی من حيث هو منافر، او لازمتان له، وليس شيء من الحواس مشعوراً بأنه ادرك حتى يلتذ من نفس الادراك، اذ وجودها لغيرها، وكل ما وجوده لغيره، فهو غير مدرك لذاته، وما ليس مدركاً لذاته لا يمكن له ادراك انه ادرك، اذ هذا الادراك فرع ادراكه لذاته.

وثانيهما، ان يكون له بادراك شيء لكونه ملائماً لذذة، وبادراك شيء آخر لكونه غير ملایم الم، وهذا هو المقصود من هذا العنوان.

قال الشيخ: «الأم والراحة ايضاً من المحسوسات اللسيّة ويفارق اللمس في هذا المعنى ساير الحواس، وذلك لان الحواس منها مالا لذذة لها في محسوسها ولا الم، ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط احد المحسوسات.

فاما التي لا لذذة فيها، فمثل البصر لا يلتذ بالألوان ولا يألم، بل النفس تتألم من ذلك وتلتذ من داخل، وكذلك الحال في الأذن، فان تألمت الاذن من صوت شديد

→

است، لذا تصور الملائم چه بسا سبب شود كه نفس باراده خود مكرراً با شعور و علم بدرك ملائم قوة باصره را امر بادراك ويا رؤيت نفس زيبا واز ناحیه ملائمت جسم لطيف با عضو لمسی باراده و اختيار خود توسط حس لمس جسم ملائمی را لمس نماید و در هنگام تاریکی از ناحیه تجربه توسط حس لامسه باراده خود اجسام متعدد را لمس نموده تا ملموس ملائم طبع خود را بیابد. در هر ادراك حسی صورتی از محسوس در نفس واقع میشود.

امام فخر چون بمغزای مراد شیخ نرسیده است گاهی نسبت عدول از مذهب در امر حواس به رئیس داده است و در مقام اشکالات سست مسیحی و اعتذر بذر هو او هن من بیت العنکبوت شیخ تصریح فرموده است مدرك در مقام رؤیت رنگ مفرط منشأ تألم و متألم لامسه عضو بصری چون لمس در جمیع سطوح بدن ساری است.

والعين من لون مفراط كالضوء ، فليس تألثهما من حيث يسمع اوبصر ، بل من حيث يلمس ، لأنه يحدث فيه الم لمسى ، وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذّة لمسيّة .  
وامّا الشمّ والذوق ، فاتّهما يتألثمان ويلتذّان اذا تكيّفتا بكيفيّة منافراه او ملايمة» .

ولا يخفى ان ما ذكره من الفرق - التفرقة - خ ل - بين البصر والسمع وبين ساير الحواس ادعاء من غير بيّنة .

ربما يقال له بيّنة واضحة ، وهى : ان الالتذاذ بالسمع والابصار انما يحصل من ادراك النضارة والبهاء وفاقيّة اللون واللطافة والصفاء وتناسب الاعضاء وحسن الصورة وتناسب حدود الصوت بحسب ما يقتضيه الموسيقى ، وهذا ادراك ليس الا لنفس ليس الاذن ولا للبصر .

فلهذا قال : «بل النفس تألم من ذلك وتلتذّ من داخل ، اى بعد انعطافها عن التوجه الخارجى للسمع والابصار الى الداخل الى ذاتها لتدرك هذه المعانى من المسموع والمبصر فتلتذ او تألم من داخلها ، اى فى ذاتها لا من خارج اى فى حدّ الاحساس . فللنفس فى هذه الحالة وجهان : وجه ، الى الظاهر للاحساس ، ووجه ، الى الداخل لادراك هذه المعانى ، فبالوجه الثانى تلتذ او تألم لا بالوجه الأول» .

فنقول : صدّقنا ان الالتذاذ بهذا الوجه واقع واما ان ليس هاهنا التذاذ بوجه آخر يسكن ان يكون للبصر مثلاً فمحل نظر ، اذ كل مبصر يلتذّ من ابصار الضوء ويتأذى من الظلمة من حيث هو مبصر لا من جهة ادراك شىء مما ذكر ، وكذا كثير من الحيوانات يلتذون من النعمات الحسنة ويتنفّرون عن مقابلاتها كما شوهد ذلك من الابل وكثير

---

۱- واعلم انه فرق بين الاحساس والادراك ، صوت ملائم وآواز مطابق قواعد موسيقى وعلم - ادوار - جهت صوتى آن كه تأثر در حسّ سمع ايجاد مى كند ودر نتیجه ادراك در صقع داخلى نفس حاصل مى شود ، ملازم با احساس مادى است ، ومؤثر ومبداً انفعال صوت وارد بر حس سمعى است وبرخورد مادى بدون انفعال مادى نمیشود .



من الطيور<sup>١</sup> والظاهر انهم يلتذون عن نفس استماع صوت الحسن لا من ادراك التناسب وغيره . انتهى .

## فصل [٥]

فى ان آلة اللمس عصب او لحم

فنقول : لا ينبغي ان يكون العصب حساساً ، بل هو مؤدٍ للجسم - للحس - ح ل-  
اللمس الى عضو آخر وهو اللحم ، ولو كان العصب حساساً فقط ، لتشبهك الاحساس  
اللمسى ، ولو كان الحساس هو العصب واللحم معاً لتنوع الاحساس اللمسى ، اذ اختلاف  
الآلات نوعاً يستلزم الإدراك كما فى آلات ساير الادراك ، فتعيّن ان تكون آلة الاحساس  
اللمسى<sup>٢</sup> هو اللحم .

## فصل [٦]

فى بيان ان قوّة اللمس ليس وجودها وجود امر

حالاً فى المادة

اذ قد بينا ان القوى النباتية غير حالّة فى المادة ، فبالطريق الاولى يجب ان لا  
يكون قوّة اللمس ايضاً حالّة ، اذ كل بعد فى طريق العود اكمل وجوداً من القبل . وايضاً  
سنقيم على تجرّد القوة الباصرة دليلاً يدلّ على تجرّد الحواسّ مطلقاً .  
ولست اعنى : انها مجرّد صرف ، حتى يمتنع ان يكون مدركها جزئياً ، بل اعنى

---

١ - والحق ان بعض الحيوانات ايضاً يلتذ من صوت الحسن ، لا عن نفس الاستماع  
ولذا لا يؤثر فى ذوقهم كل الاصوات ولعل الحيوانات ايضاً يتألّمون من الاصوات النكيرة .  
٢ - بالآها من قصّه فى شرحها طول . وانحق منشأ الاحساس والواسطة للادراكات  
الباطنية هى الاعصاب المتمركزة فى المواضع الاحساسية والادراكية والسلّولات  
الحسية .

وجودها المادی ليس بنحو الحلول في المادة بل بانتساب لها الى المادة .  
فان الشيء كما يصير بالحلول في المادة جزئياً ، فكذلك يصير بالانتساب اليها ايضاً  
جزئياً وذلك مما خفى على كثير من الفحول .

وايضاً: ليس وجود الصورة المحسوسة في القوة الحاسة ملائماً للمادة الخارجية  
والا، لحست - لاحست - خ ل - المادة ايضاً ، ولا حالة في محلّ الحس ، اذ لو امكن  
ان يكون وجود شيء في المادة سواء كانت مادة الحس او غيرها وجوداً ادراكياً لكان  
كونه في المادة هو عين كونه مدركاً .

وهذان الدليلان كما دلّ على تجرّد اللامسة، فكذلك دلّ على تجرّد ساير الحواس .  
ولست اعني بكونها مجرداً ، انها غير ماديّة ، بل ان وجودها المادی ليس بنحو  
الحلول فيها ، بل بنحو انتساب لها اليها بحيث اذا انتفى المادة او الانتساب اليها انتفى  
الاحساس .

وسنبين ان المدرك يتّحد بالمدرك ، اي الصورة الإدراكية فلا بد ان يكون  
وجود القوة الحسية كوجود الصورة الحسية غير حادثة في المادة منتسباً اليها .

## فصل [٧]

في ان القوة اللمسية تحتاج الى الوسط ام لا ؟

قال الشيخ : «ومن خواصّ اللّمس، ان الآلة الطبيعية التي يحسّ بها يحسّ باللماسة  
وان لم يكن متوسطة البتّة، فان لا محالة يستحيل عن مماسات ذوات الكيفيات، واذا  
استحال عنها احسّ . ولا كذلك حال كلّ حاسّ مع محسوسها » والظاهر ان الاحتياج الى  
الواسطة ثابت في جميع الحواس ، فانا قد بينّا ان للصورة المحسوسة في الحاسّ  
تجرّداً ما، والانتقال عن الانغماس في المادة الكثيفة الى هذا النحو من التجرد لا بدّ له

من واسطة لينفض عنها غلّ المادة وكدورها شيئاً فشيئاً حتى يبلغ الى نحو الوجود الادراكى .

ولهذا لا يحتاج فى لمس الكيفيات الموجودة فى النار والهواء والماء الى واسطة اخرى للطاقة موادها .

بقى هاهنا شيء هو ، ان الأمر الحال وجوده فى المادة وجود مادي سواء كان محلته كئيفاً او لطيفاً .

فان لطافة المحل لا يخرجها عن كونه مادياً فى الجملة ، فلا فائدة للواسطة .  
والجواب ، المادة كلثما كانت اكثف مثلاً ، كان وجود اللون مثلاً فيها اقوى ، وكلما كانت اصفى فوجوده فيها اضعف ، وهذه القوة والضعف للموجود فى المادة قوة المادية وضعفها ، وكلما كان وجود الشيء فى المادة ضعيفاً فهو فى المادية - المادة - خ ل - اضعف والى التجرد اقرب .

وهاهنا ايضاً بقى شيء وهو ان يقال : لانسلم ان ضعف وجود الشيء فى المادة ضعف فى المادية ، بل هو ضعف فى نفس الشيء المادى ، فان البياض مثلاً مقول بالتشكيك ، فكئثما وجد فى المادة الأقوى قبولاً ، كان اقوى فى كونه بياضاً ، وكئثما وجد فى المادة الأضعف قبولاً ، كان اضعف فى البياضية ، فعلى هذا الطريق يندرج البياض فى الضعف بضعف قبول المادة له الى ان يصل الى حد لا يمكن ان يوجد لا تنفاه الاستعداد فى المادة .

فظهر ، ان هذا الضعف طريق الى العدم لا الى التجرد . وجوابه : انا سنبين فى الإلهى ان الأمر فى هذه الكيفيات وفى تشكيكها ليس على ما زعموا ، وان التشكيك فيها يرجع الى التشكيك فى الوجود .

فان قلت : هذا الايراد لا يختص بكون الضعف فى البياض اولى من وجوده ، فان الضعف فى الوجود ايضاً طريق الى العدم ، بل هو فى هذا الباب اولى .

قلت : ضعف الوجود المادى طريق الى عدم الوجود المادى لا الى العدم مطلقاً .

والحاصل : ان ضعف الوجود للشيء المادى ليس الا لضعف قبول المادى اياه قبولاً وضعياً ، لا قبولاً مطلقاً . فان الهواء يقبل الأضواء والألوان ، وليس لها فيه وضع ولا يحس فيه قبولاً شيئاً بقبول النفس للصور الادراكية .

وما يقول الشيخ : «من ان الواسطة مؤدّ من غير ان يقبل» فسنبطله انشاء الله تعالى ، ونقول للشيخ قولك : بالاحتياج الى الواسطة فى بعض الحواس ، ما دليلك عليه ، فان كان الدليل هو انك تشاهد هكذا ، فما السرّ فى انك ترى هكذا .

## فصل [٨]

### فى الذوق

اما الذوق ، فهو تالٍ لللمس فى مرتبة الوجود وفى الفعل الذى به يتقوّم البدن ، ومناسب له فى ان الذوق مسبوق بلمس المذوق ، لكنّه ليس يحصل بمحض اللمس ، اذ نفس الملامسة لا يؤدى الطعم ، بل يحتاج الى متوسط قابل للطعم ، ولا يكون له فى نفسه طعم ، وهو الرطوبة اللعائية ، فان كان هذا المتوسط خالياً عن الطعم ادى الضعوم خالصة ، وان تكيف بطعم عن الداخل كما للمرورين من المرارة ولمن فى معدته خلط حامض من الحموضة ، اخلط ما يؤديه من الطعم بالطعم الذى فيه ، فيخيّله ، مثراً ، او حامضاً .

ثم لتنظر فى ان هذا المتوسط يتوسّط بان يخالط اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم ينفذ فيغوص فى اللسان فيحس بالطعم من نفس ذى الطعم ، فيكون المتوسط واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل لكيفية الطعم ، او يكون نفس المتوسط يتكيّفه بكيفية الطعم ، ثم يغوص فى جرم اللسان فيحس بالطعم من المتوسط .

قال الشيخ : « لكن بالحرى ان يكون هذه الرطوبة للتسهيل ، وانها يتكيّف ويختلط معاً ، ولو كان سبيل الى الملامسة المستقصاة من غير هذه الرطوبة لكان يكون ذوقاً وهذا ليس بجيّد .

اما اولاً : فلما عرفت من ان الواسطة لا بد هاهنا في جميع الإحساسات .  
واما ثانياً : فلأن النفوذ على كلا التقديرين لا معنى له ، اذ النفوذ حركة ، وهذه  
الحركة ليست ارادية وهو ظاهر ، ولا طبيعية ، لأن الحركة الطبيعية للجسام الثقيلة  
انما هي الى السفلى ، فينبغي ان لا يحس بالطعم في اطراف اللسان ، ولا من تحته ، وليس  
كذلك .

وايضاً : من اى الطريق ينفذ الرطوبة والمسامات ممثلة من الرطوبة ، افياها هواء ،  
فاذا تكيّف الرطوبة بالطعم ؟ او خالطها ذو الطعم فيثقلها تنفذ وتخرج الهواء ، فان كانت  
كذلك ، فلم ينفذ قبل التكيّف - الكيفية - خ ل - ، فكأنها قامت بتبليغ مشتهى الذائقة ،  
فان ورد عليها شئ من الطعوم ، ذهب به اليها ، وان لم يرد خلّت السبيل للهواء .

فالتحقيق ان الذوق يتكيّف الرطوبة اللعائية بكيفية ذوى الطعم وتأديته الى  
الذائقة لا بالنفوذ ، بل بان يستحيل الرطوبة الخارجية عن جرم اللسان الى الكيفية  
المطعومة اولاً ، ثم يسير الاستحالة الى الرطوبة الكائنة في جرم اللسان وتحت  
للاتصال بين الخارجة والداخلية . ثم ان كان قد كان في كلام الحكماء لفظ النفوذ او ما  
يؤدى مؤداه ، فعنوا به مثل ما عنوا بقولهم : ان الهواء المتكيّف بكيفية الصوت ،  
يصل الى السامعة ، فيحس به ، وليس مرادهم به ان هواء واحداً بعينه يتكيّف بالصوت  
ويوصله الى السامعة . لا تغفل انه بما ذكرنا ظهر وجه آخر لبطلان القول بالمخالطة .

قال الشيخ : « فان قيل : ما بال العفوصة مذاق وهي تورث السدد ويمتنع النفوذ ؟  
فنقول : انها يخالط اولاً بواسطة هذه الرطوبة ، ثم تؤثر اثرها من التكيّف » لا يخفى  
عليك انه بما حققنا لا يتّجه هذا الايراد اصلاً ، ولكن يرد نظيره .

والجواب ايضاً هو نظير جوابه ، واما بيان ان القوة الذائقة ليست حالة في المادة ،

فبمثل ما اسلفنا في القوة اللامسة .

## فصل [٩]

## فی الشمّ

قال الشيخ : «واما الشمّ ، فانه وان كان الانسان ابلغ جبلة في التشميم من ساير الحيوانات ، لانه ينثر الروائح الكاينة بالدلك والتبخير ، وهذا ليس بغيره ، لكنّه لا يقبل الروايح قبولاً قوياً حتى يثبت في خياله منها ، مثل ثابتة كما للملموسات والمطعومات ، بل يكاد ان يكون المرسوم الروائح في نفسه رسوماً ضعيفاً ، ولذلك لا يكون للروائح عنده اسم الا من وجهين :

احدهما - من جهة الموافقة والمخالفة ، بان يقال طيّبة وتنتة ، كما لو قيل : انه طيب او غير طيب من غير تصوّر فصل ولا تسمية ، والجهة الاخرى ان تشتق لها من جهة مشاكنتها للطعم اسم ، فيقال : رائحة حلوة ورائحة حامضة ، كان الروائح التي اعتيد مقارنتها لطعوم ما ينسب اليها ويعرف ويشبه ان يكون حال ادراك الروائح من الناس ، كحال ادراك اشباح الاشياء والوانها من الحيوانات الصلبة العين ، فانها يكاد ان يكون انما يدركها كالتخيّل الغير المحقق ، وكما يدرك ضعيف البصر شيئاً من بعيد ، واما كثير من الحيوانات الصلبة العين ، فانها قوية جداً في ادراك الروايح ، مثل النملة ، ويشبه ان لا يحتاج امثالها الى التشميم والتشميق بل يتأدى اليه الروايح في الهواء .

ونحن نقول : انه ان اراد بكون رسوماً ضعيفة ، انّها ضعيفة بحيث يكون ادراكها ادراكاً مشوشاً غير منفصل بعضها عن بعض انفصلاً تاماً عند الانسان كادراك ضعيف البصر شيئاً من بعيد ، فذلك غير مسلم ، كيف وقد كنّا نتخيّل رائحتي الورد الأحمر والأصغر منفصلاً كل منهما عن الآخر ، وان اراد ، انّها ضعيفة بالنسبة الى رسوماها في بعض الحيوانات ، فذلك مسلم ، لكنّه لا يصلح ان يكون علة لأن لا ندرك فصولها ، وان لا يكون لها عندنا اسم . فالظاهر ان سرّان لا نقدر على ان نعبر عن فصولها باسماء دالة عليها ، هو عدم اطلاعنا بالآثار الأولية المترتبة على خصوصيات انواعها التي هي

غير مسبقة بآثار آخر لها ، فان الفصل يؤخذ من اول اثر متفرّع على خصوصية النوع .  
كما انّا لا نقدر على تعبير فصول كثير من النباتات لهذا السبب بعينه .

ثمّ انّه اختلف في كيفية التشمّم ، فمن الناس من قال : ان الروائح تتأدى بتوسط  
الهوى المنفعل من ذى الرائحة .

ومنهم من قال : انه تخلل اجزاء من ذى الرائحة وتبخّر ثمّ بمخالطتها الهواء المؤدى  
اياها الى الشم .

ومنهم من زعم ، انه بفعل ذى الرائحة في الشامة من غير ان يفعل في المتوسط ، بل  
يكون المتوسط ممكناً من قبل ذلك في هذا .

وحجة القائل بالتبخّر : انه لو لم يكن الرائحة ساطعة بسبب التخلل والتبخّر ، لما  
كان الحرارة والمهيّج من الدلك<sup>١</sup> والتبخّر مزيّياً للروائح ، ولما كان البرد محققاً لها .  
ويمكن ان يجاب عنه بمنع الملازمة ، اذ على القولين ايضاً يمكن ان يكون الحرارة  
والدلك والتبخّر وما يجري مجراها مزيّياً للروائح ، اذ فعل ذى الرائحة باجزائه الظاهرة  
والباطنة في الهواء والشم اقوى من فعله باجزائه الظاهرة فقط .

وحجة القائل بفعل ذى الرائحة في الخيشوم ، انه يمكننا ان نحكم بان البخار يتخلل  
من ذى الرائحة في الخيشوم انه لا يمكننا ان نحكم بان البخار يتخلل من ذى الرائحة ،  
فيسافر مائة فرسخ ، ولا ان نحكم بان ذى الرائحة احال الهواء بمسافة ذكرت ، والنار  
التوية اذا اصالت غلوة ، يعدّ امرأ عظيماً ، وقد علم ان بلاد اليونانيين لا يرى زحمة  
قط ، وكان بين بلادهم وبلاد الرخمة مسافة كثيرة قريباً من مائة فرسخ ، وقد اطلعت  
الزحمة من موضعها على جيف من مقاتلة وقعت في بلادهم ، ولا دليل لها عليها الا  
الرائحة ، فيكون الرائحة قد دلّت من مسافة بعدها بعُد لا يجوز معه ان يقال : ان  
الزُبْخرة او الاستحالات من الهواء وصلت اليه .

والعجب ان هذا القائل استبعد من وصول الأبخرة والاستحالة في مثل هذا البعد، ولا يستبعد من ان يفعل ذوالرائحة في شامّة الرخمة في مثل هذا البعد، بل هذا بالاستبعاد اولى ، اذ يحتمل ان يكون وصول الأبخرة والاستحالة بتمشوج الهواء الى جهة الرخمة ، على انه يحتمل ان يكون اطلاعها بحس البصر دون الشم ، اذا علت في ظيرانها، فانه قيل : انها قد ترتفع في طيرانها ضعف ارتفاع قلل الجبل الشاهقة، والشئ البعيد الذى لا يمكن ان يرى، يمكن ان يرى اذا اعلا الرائي بمكان مرتفع .

وحجة القائل بالاستحالة : انه لو كانت الروائح التى تملأ المحافل فى سنوات كثيرة ، انما يكون بتخلل شئ ، لوجب ان يكون ذوالرائحة ينتقص وزنه ويقل حجمه ، والتالى باطل فالمقدم مثله . اما الملازمة فظاهر، واما بطلان التالى، فلان القليل من المسك قد يشم في اعصار كثيرة وازمنة طويلة ، ولا ينقص عنه شئ محسوس .

واما الشيخ ، فقال في الشفاء : فنقول ؛ نحن : انه يجوز ان يكون المشوم هو البخار ويجوز ان يكون الهواء نفسه مستحيلاً عن ذى الرائحة، فيصير له رائحة، فيكون حكمه ايضاً حكم البخار ، فيكون كل شئ لطيف الأجزاء من شأنه ان ينفذ اذا بلغ آلة الشم ولا قاهها ، كان بخاراً او هواءً مستحيلاً الى الرائحة احسن به . وقد علمت : ان كل متوسط يوصل اليه بالاستحالة ، فان المحسوس ايضاً لا تمكن من ملاقات الحاس لأحس به بلا واسطة .

واما نحن فنقول : انك قد علمت ان الواسطة لا بد منها في كل احساس ، فالقول بالاستحالة هو المتعين عندنا لا غير . وايضاً : كيف يمكن الاحساس بلا واسطة، وكل شئ فعل انما هو بفاعله يقام ويمسك ، وكل ذى كيفة محسوسة لا بد ان يكون فعله فيما يتصل به، وهو فيما يتصل به، وهكذا الى ان ينتهى الى الحاس، والاتصال فيما بين كل جسمين غير سيالين لا يتصور الا بتوسط جسم سيال لطيف، فان الهواء المتوسط بين الجدار والرأي مثلاً يتصل بكل منهما باصل جسمية - جسميته - خ ظ - .



## فصل [١٠]

## فى السمع

فنقول : ان الكلام فى السمع يليق به الكلام فى المسموع اى الصوت والصداء ،  
 فينبغى ان يتكلم اولاً فى امر الصوت وما هيئته ، ثم فيما هو فى حكمه وهو الصداء .  
 فنقول : ان من البين ان الصوت لا يوجد الا عند قرع او قلع ، وليس ايضاً يوجد  
 عند كل قرع ، فانه لوقوع جسم جسماً وهيئاً بقرع ضعيف ، لم يحس بصوت ، بل يجب  
 ان يكون للجسم الذى يقرع مقاومة ما ، وان يكون بحركة القارع الى المفروع عنف  
 بصدمة ما - حتى يحس بصوت ، ولا عند كل قلع ، فانه ليس اذا فُرق بين اجزاء جسم  
 رخو وهين او شق برفق ان يحس بصوت ، بل لابد ان يكون للمقلوع مقاومة ما و  
 للقالع تفريق بشدة ما . ولأن كل صاير الى قرع او افتراق يفرغ لنفسه مكان جسم  
 آخر ، فذلك الجسم الآخر لابد ان يتحرك ويتموج عند كل قرع و قلع ، وهذا الجسم  
 الذى فيه هذه الحركات رطب سيال لا محالة ، اما هواء او ماء . واذ قد علمت انه ليس  
 يحس عند كل قرع او قلع بصوت ، بل عند قرع و قلع عنيفين ، علمت ان عندنا يوجد  
 الصوت شيئاً آخر وهو الحركة القوية من هذا الجسم السيل ، فعند حدوث الصوت  
 اشياء قرع او قلع وحركة قوية من الجسم السيل . فلننظر هل الصوت هو احد هذه  
 الأشياء ام شىء آخر ؟ فنقول : من الواضح ، ان الصوت ليس هو احد هذه الأشياء ، واما  
 انه ليس هو القرع او القلع ، فلا تهما محسوسان بالبصر ولو بالعرض ، ولا شىء من  
 الصوت محسوساً بالبصر ، فلا شىء من القرع والقلع بصوت . اما انه ليس هو تلك  
 الحركة القوية ، فلأن الحركة قد يحس باللمس ، ولا شىء من الصوت كذلك . وايضاً :  
 لو كان حقيقة الصوت هى حقيقة الحركة ، لكان كل من استشعر بان هناك صوتاً ، استشعر  
 بان هناك حركة ، وليس كذلك .

وايضاً : الصوت نوع تحت مقوله الكيف ، والحركة ليست كذلك ، بل هى نحو

من السكون والوجود ، فينبغي ان يكون امراً آخر يتبع الحركة عند القرع او القلع الشديدين . واما انه يتبع الحركة ، فلان صوتاً يكون اطول من صوت ، وصوت يكون اقصر من صوت ، وكلاهما كان هذا شأنه ، فهو كم متصل ولو بالعرض ، فهو اما قار او غير قار ، لكن الصوت يبين من امره انه ليس قار الذات ثابت الوجود ، يجوز فيه ما يجوز في مقادير الأجسام ، اذ لو كان كذلك ، لكان سماع كل جزء مفروض فيه حين سماع الجزء الآخر المفروض ، وكان كل صوت يسمع بجميع اجزائه في آن واحد ، كما ترى مقدار الجسم بجميع اجزائه في آن واحد ، ولكان سماعه باقياً مستمراً ثابت الوجود ، وليس كذلك ، بل الصوت يسمع في امتداد الزمان منطبقاً عليه غير ثابت الوجود في السمع ، فهو غير قار الذات . اما زمان او حركة او امر يتبع الحركة ويترتب عليها منطبقاً عليها ومنقضيّاً بانقضائها ، وقد عرفت آنفاً ، انه ليس بحركة ، ويبين ايضاً انه ليس بزمان بعين ما اسلفناه ، فهو امر يتبع الحركة .

فان قيل : اليس التمشوج غير قار الذات ، وقد جعلتهم القرع والقلع سببين له ، فجعل الآني سبباً للزمانى ؟ لازم على اى تقدير . فلم لم تجعلوهما سببين قريين للصوت ، ولم تجوزوا كون الصوت مع كونه غير قار الذات متفرعاً عليهما ، كما جوزتم في التمشوج ؟

قلنا : لا يلزمنا جعل الآنى سبباً للزمانى الغير القار ، فان القرع والقلع ، وان كانا آنيين ، لكن لم نجعلهما سببين قريين للتمشوج ، بل هما سببان لحدوث الميل ، وهو ايضاً آنى الحدوث ، لكنّه زمانى البقاء ، والحركة التى يتبعها الصوت ، ليست هى الحركة التى كانت قبل القرع والقلع ، بل هى التى يحدث بعدهما ، فهذه الحركة اما للقارع او المقروع او الجسم السيال الذى ينضغط بينهما ، وظاهر انها ليست للقارع او المقروع ، اذ ليس يلزم اذا قرع جسم جسمًا ، ان يتحركا بعد القرع ، فانك اذا ضربت برجلك الأرض ، وقمت عليها لا يتحرك بعد الضرب ، لا رجلك ولا الأرض ، فهى للجسم السيال . فثبت ان الصوت امر يعرض الجسم السيال من جهة الحركة ، اى من حيث انه

متحرك حركة عفيفة انتلاعية ، فهذه الحركة هي السبب القريب للصوت ، فانه لو لم يكن كذلك ، فسببه القريب اما العقل الفعال ، او النفس الكلية او الطبيعة الكلية او الجزئية ، ولا يصح ان يكون السبب هو العقل الفعال ، لأن العقل هو الذى يفعل النفس على رأينا ، او يفعل الجسم على رأى الشيخ ، فكيف يجوز ان يفعل شيئاً آخر ، فانه يلزم حينئذ ان يصدر عنه امور كثيرة من غير ترتيب ، وهذا محال . وان كان ترتيب ، فالسبب القريب هو ما بعد الفعل ، وكيف يجوز ان يصل الفيض من العقل الى حدّ الاجسام والاعراض من غير مدخلة لما بعده ، فانه طرفة لا يجوز . وبمثل ما ذكرنا ، يعلم : ان النفس الكلية ايضا ليست سبباً قريباً له ، بل الطبيعة الكلية من غير توسط الجزئية ، والجزئية من غير توسط اثره القريب ، اذ ليس الأثر القريب للطبيعة الجزئية هو الحركة ، بل هو الصورة ويتوسطها الأعراض ، وليس أيضاً الأثر القريب لشيء من الصور العنصرية هو الحركة اذا كانت فى امكنتها فضلاً عن ان يكون صوتاً ، فبقى ان يكون اذا تحرك جسم الى آخر ، اوجزء من جسم من جزء آخر منه بالارادة او بالطبع او بالقسر وصدمة صدمة شديدة ، وكان الآخر مقاوماً له ، فانضغط بينهما جسم سيال ، وانفلت انفلانا قوياً ان يحدث صوت . فالحركة هي السبب القريب للصوت بحدوثها ووجودها لا بانقطاعها ، وهو المطلوب ، وهذا هو اللهم ، فى كون الصوت غير قارة . وانما عدلنا عمّا ذكره القوم فى بيان السبب القريب للصوت هو الحركة التمشوجية ، من اذّه متى حصل التمشوج حصل الصوت ، ومتى انتهى انتهى . فائناً نجد الصوت مستمراً باستمرار تمشوج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية منقطعاً بانقطاعه ، وكذا الحال فى طنين الطست ، فانه اذا سكن انقطع الصوت لانقطاع تمشوج الهواء حينئذ ، لتلاير ما اورده الامام ، وهو انه : ما ذكرتم انما هو الدوران ، والدوران لا يفيد الا الظنّ ، والمألة مما يطلب فيه اليقين . فيحتاج الى الجواب ، بان هذا الدوران بمعونة الحسّ القوي يفيد الجزم بكون الصوت معلولاً لتمشوج الهواء على وجه مخصوص ، فان هذا الجواب وان لم يكن سوء ، لكنّه لا يقنع الخصم ، واذا ثبت ان الصوت ليس هو القرع والقلع ولا الحركة التابعة واتته كيفية غير قارة ، وانه ليس

موجوداً فی القارع او المقروع ، ولا القالع او المقلوع ، وان سببه القرب هو الحركة الانفلاتیة. فحریٰ بنا الآن ان نبیین ، ان الصوت اهو موجود خارج الصماخ ام لا، بل اذا تموج الهواء الراكد فی الصماخ لانتفاء تموج الهواء الخارج الیه حدث فی صوت ، وكان لا وجود له من خارج .

فنقول : لو لم یکن له وجود الا فی الصماخ، لما استشعر بجهته وقربه وبعده، ولعلّ قائلًا یقول : ان السرّ فی ادراك الجهة ، هو ان الهواء المتموج الخالی عن الصوت المتأدی الى الأذن بعد ان فعل الصوت بتمويجه الهواء الراكد فیہ اذا اتّصل بالأذن ، من جهة تخیل ان الصوت ورد من تلك الجهة لتأدیه الیه واتصاله به من تلك الجهة .  
والجواب : ان هذا انما یصحّ لو احسّ بالسمع بالتمشوج وبتأدیه من تلك الجهة، وليس كذلك لما مرّ آنفاً ان التموج حركة والحركة لا تسمع ، فاذا لم یشرع به کیف یشرع بجهته ؟

فقد بان انّ للصوت وجوداً من خارج لا من حیث هو مسموع بالقوة ، واذا ثبت وجوده فی خارج الصماخ فلبیّن انه غیر هیئة التمشوج وشكله، اذ من المعلوم بالبدیهة ان الشكل غیر الصوت ، والا لكان كلّ من علم ان شكلاً ، علم ان صوتاً ، وكلّ من تصوّر حقيقة الشكل ، كان تصوّر حقيقة الصوت ، کیف والشكل من الهیات القارة ، والصوت من الهیات الغير القارة ، واذا تم الكلام فی ماهیة وجوده خارج الصماخ ، فلتكلم الآن فی انه بای طریق یحس ، فنقول :

المذكور فی كتب القوم ان الاحساس بالصوت انّما هو وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ، وهذا یمكن ان یفهم علی معنیین :

احدهما - ان هواءً واحداً بعینه يتمّوج ویتکّیف بالصوت، وتوصله الى السامعة، وهم قد صرّحوا بأن مقصودهم من هذا الكلام لیس هو هذا المعنی ، اذ الصوت متقضى الوجود، فلا یتصور بقاءه مدة یسافر فیها الى الصماخ، وعلى فرض بقاءه ایضاً کیف یتصور حركة جسم واحد فی زمان واحد الى جهات شتى، اذ لو لم یصل الا الى

اذن واحد ، ليسمعه هو دون غيره .

ثانيهما - ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت، يتموج ويتكيف بالصوت ايضاً ، وهكذا الى ان يتموج ويتكيف الهواء الراكد في الصماخ ، فيدركه السامعة حينئذ . وقد عورض معهم بوجود ثلاثة :

الاول : ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها، فاذن قد سمعناها قبل وصول الحامل لها الى صماخنا .

الثاني : ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة، فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادراً ، لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد ، وعلى الثاني يجب ان يسمعها الواحد مراراً كثيرة .

والثالث : انه قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ، ولا يمكن ان يقال : ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار ، لأن الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة مالم يتشكل بشكل مخصوص ، فاذا تعدى الى الجدار وصدمه بكثافة ، لم يبق ذلك الشكل الذي لأجله صار الهواء حاملاً للصوت، فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف. وهذه الوجوه من المعارضة مندفة عنهم ، لا بما قيل في الجواب عن الاول منها، بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود ، فيجوز ان يبقى زماناً يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ . فان هذا الجواب فاسد يظهر فساد به نقول الآن في الجواب : باننا لانسلم، ان الحروف الصامتة آنية الحدوث ، اذ قد بينا ان الصوت مطلقاً صامتاً كانت او غير صامت ، سبب للحركة ، وانه غير قارء الذات كالحركة، الا ان بعض افراده لقصر زمانه يتوهّم انه آني الحدوث ، اذ الحس لا يقدر على ادراك زمان قصير جداً ، الا ترى انه اذا اوقد الفتيلة فاشتعاله ووعده على الهدف يريان معاً ، مع ان بينهما زماناً يتحرك فيه البندقة المسافة التي بين الرامي والهدف .

ولا بما قيل فى الجواب عن الثانى منها: بأن الحامل للكلمة الواحدة اهوية متعددة، لكنّ الواصل الى السامع الواحد جازان يكون واحداً ، ولو فرض تعدد الواصل اليه، جازان يكون السماع مشروطاً بالوصول اول مرة ، فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفياً ، لأن هذا الجواب لا يخفى مافيه من الفساد ، اولاً ، على ما يظهر لك فى طيّ جوابنا ، ومن اللجاجة ثانياً فى قوله : ولو فرض تعدد الواصل اليه ، جازان يكون السماع مشروطاً بالوصول اول مرة ، فان هذا الكلام لا يتكلّم به الا من عجز عن الجواب ، مع كونه متعصّباً ، بل بما نقول ، وهو انه ان كان مراد المعارض بقوله : حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد ان قطعت بعينها من الهواء لو تحمل كلمة واحدة وتوصلها الى السامع ، لزم ان لا يسمعها الا ذلك السامع الواحد ، فالملازمة مسلّمة ، لكننا نختار انه ليس حاملها واحداً ، وان كان المراد ان حاملها ان كان الهواء الواحد المتموّج والتمتدّ فى محلّ القرع فى جميع الجهات الى الآذان الكائنة فيها، لزم ان لا يسمعها الا سامع واحد، فالملازمة ممنوعة ، لأن الحركة التمويجيّة ان كانت حركة واحدة ، فظاهر ان الصوت التابع لها ايضاً صوت واحد ، وكما ان هذه الحركة حركة واحدة سيّالة منتشرة فى جميع الجهات والواصل منه فى كل سمع وان كان جزءاً منه لكن الجزء والكل فى كل صوت متشابهان ، فلا يلزم محذور ، وان كانت فى الهواء المتموج مطلقاً والهواء الراكد فى الصماخ، يلزم ان لا يحس بجهة وحدة من القرب والبعد، فتعيّن ان يكون موجوداً فى خارج الصماخ فى الهواء المتموج المنفصل من تحت الضغط لا فى الهواء المتموج مطلقاً الى حيث يذهب التموج ، كما زعموا ، اذ ليس من شرط وجود الصوت مطلق التمّوج على اى حدّ كان من السرعة والبطؤ ، والشدّة والضعف، والا لكان الهواء فى اكثر الأمر ذا صوت، اذ قلّمّا يخلو عن تمّوج ما، بل سبب وجود الصوت فى الهواء هو التمّوج الحاصل للهواء الذى ورد عليه الضغط وانقلت من تحتها كائناً ذلك التمّوج على حدّ خاص من السرعة والشدّة حتى ينتهى الى حدّ لو فرض على حدّ ابطأ منه او اضعف ، لم تقرر صوت، ولا ان هذا التمّوج الذى وصفنا لا

يوجد في الهواء الى حيث يسمع الصوت ، فالصوت لا يوجد فيه الى حيث يسمع .  
ثم اعلم : ان وجود الشيء المحسوس في المادة ليس هو وجود المحسوس ، اذ لو كان وجوده في المادة وجوداً ادراكياً لكان بوجوده مدركاً ومدركاً ، بل دركاً ، واذ ليس ، فثبت ان وجوده المحسوس غير وجوده في المادة ، وهو وجوده في المدرك ، واذا تحققت هذا فتعلم انه لا بد في السماع من وجود المسموع في السمع ، فاذا تحققت خارج الصماخ صوت كان بينه وبين السمع بُعد يمكن في مثل هذا البعد ان يفعل مثل هذا الصوت في مثل هذا السمع بفعل شبهه ومثاله في السمع بتوسط الجسم السيال الذي بينهما بان يكون المتوسط ممكناً ومؤدياً لأثره الى السمع بقبول لا كقبول موضوع الصوت ايّاه ، اعني القبول المادي الوضعي ، بل كقبول النفس لصورها العقلية كما ستعرفه في الابصار ، انشاء الله تعالى . ولست اعني : ان وجوده في المتوسط وجود تجردي ، بل اعني : انه وجود مادي اكمل من وجوده في الموضوع وانقص من وجوده في المدرك ، وقد عرفت ذلك في اللمس ، واذا كان ما في السمع هو سماع ما في الخارج بحسب وجوده الخارجي ، فتشبح سمعك بالصوت الجزئي هو سماعك ايّاه ، وهذا ليس معناه انه اذا حصل في سمعك شبح صوت معين موجود في مكان معين ، نعرف ان في الخارج صوتاً جزئياً معيناً ، بل معناه ان هذا الموجود في السمع لما كان شبح صوت جزئي معين لوجوده في الموضوع الجزئي المعين الكائن في موضع معين ويبعد معين وفي جهة معينة ، وكان هذا الموجود في السمع هو سماعك واحساسك بهذا الصوت الجزئي على نحو ما كان عليه في وجوده الجزئي الخارجي ، فاذن سماعك ايّاه ، هو ان تحس بوجوده في ذلك المكان الذي هو في جهة وبعد معينين منك ، فاذن قد ادركت مكانه وجهته وحده من القرب والبعد ، الا ترى انك اذا سئلت عن صوت لا بحضرتك «باين هو؟» ماتقول في الجواب انه موجود في الهواء الذي بحضرتنا ، بن انه في الموضع الفلاني ويأتينا منه ، واما ما يعرض احياناً من عدم الاحساس بجهة الصوت اصلاً او على وجه الكمال ، فهو لغفلة النفس وسرعة انقضاء الصوت .

واما اشتباه البعید بالقرب كالرعد بدوی الریح، فلو جود الخلخل فی شرائط الاحساس كالبعده المفرط وعدم كون الأذن على وضع ينبغي ان يكون عليه ليقع عليه الاحساس على الكمال، فانه كما ان اصل الاحساس مشروط بعدة امور لا يتحقق بدونها، فكذلك الاحساس على وجه الكمال وعلى ما عليه المحسوس في وجوده مشروط بمرتبة خاصة، فمن تلك الأمور فاذا جاوزها زيادة ونقصاً يتطرق الخلخل في امر الاحساس . الا يرى ان الكواكب مع كونها على بعد الآلاف الوف منها يحسها البصر على بعد فرسخ مثلاً وانه يحس الشهب والنيازك في طبقة الثوابت . ثم ان ههنا مظنة ان يقال : فاذا كان محل حدوث الصوت وموضوعه هو الهواء المنفلت من تحت الضغطة وكان الباقي منه الى حيث يسمع ليس بموضوع له ، بل كان مؤدياً فقط من غير ان يقبله قبول الهواء المنفلت ، فلا بد ان لا يميل الصوت مع الريح الى جهة يهب الريح اليها ، فانه ليس حاملاً للصوت حتى يسيل حامله ، وقد جرب انه يسيل اليها .

والجواب : ان الهواء الواصل من بين موضوع الصوت والاذن ، ليس مؤدياً على اى حال كان ، بل اذا كان على افعال واندفاع مخصوص من قبل الهواء المنفلت، فان الصوت كما ان الهواء لا يصير موضوعاً له الا اذا انفلت وتحرك بحركة انفلائية ، فكذلك هو لا يصير مؤدياً له الا اذا انفلت واندفع اندفاعاً ما، سارياً ذلك الاندفاع الى الهواء الراكذ في الصاخ ، فلهذا اذا هب الريح في جهة وقوى ذلك الاندفاع المخصوص في تلك الجهة لاعانة الريح عليه وضعف في الجهة الاخرى فيشتوش الاندفاع المخصوص ، مال الصوت الى تلك الجهة ، ويسمع صوت مشوش غير متميز كمال التميز ، ولهذا اى ولأن تأدية الهواء للصوت مشروط بالاتفايع المذكور رأيت الضربة من بعيد قبل سماعك الصوت الحاصل بها .



## تنبيه

على ما يستنبط مما سبق لتبيان امور مخفية على بعض الأذهان فنقول: قد عرفت ان الذي هو الأصل في حدوث التموج الذي لا ينفك عنه الصوت، هو انضغاط الهواء المتوسط بعنف، وسبب هذا الانضغاط ، هو المقاومة بين القارع والمقروع ، وقيام كل منهما على وجه الآخر لعدم تمكينها الهواء المتوسط من الدفع والنفوذ فيها ، والصلابة تعين على ذلك لئلا يندفع بسرعة ، والملاسة والتكاثف ايضاً يعينا عليه لئلا ينفذ الهواء في خرج الخشونة والتخلل، وهذه المقاومة بتحميل الفاعل والمنفعل بفعل وانفعال قويتين عظيمين في زمان قصير ليس في وسعها في مثل هذا الزمان مثل هذا الفعل والانفعال. واذا تذكرت هذا يمكنك ان تعرف انه ما السبب في حدوث الصوت عند ضرب الماء والهواء بجنسه او بغير جنسه ، فانه اذا حُمِّلَ الهواء المتوسط وكُلِّفَ على ان ينفذ في الماء ويشقّه شقاً عظيماً في زمان قصير جداً ، ابي الماء على ان يقبل هذا النفوذ والشق في هذا الزمان القصير ، فليس الماء في قربه ان يقبل هذا الشق ، فلم يندفع في وجه المتوسط ، ولم يمكنه في النفوذ فيه، بل قام في وجهه، ولا ايضاً في القوة الهواء المتوسط ان يشقّه هذا الشق في مثل هذا الزمان ، فامتنع عن النفوذ فيه هذا النفوذ . الا ترى انك اذا امرت السوط في الماء برفق ، يمكنك ان تشقّه بسهولة ، واذا استعجلت قوياً استعصى عليك ، وهكذا في الهواء ، فان جزءاً منه قد يصير مقاوماً وضاعطاً لجزء آخر منه منضغط متوسط بين الجزء الاول وبين القارع المزاحم .

واما الصّداء ، فانه يحدث عند قراع المتموج المؤدى للصوت للجسم الذي فيه صلابة ما ، سيّما اذا كان فيه ملاسة وتكاثف كجبل او جدار ، فان الهواء المتموج المؤدى للصوت المتموجة باندفاعه الى الجبل مثلاً اذا وصل اليه ولم ينفذ فيه لكان الصلابة فقرعه والصداء وانصدم منه، يرجع منه الى القهقري محفوظاً على نحو اندفاعه

مؤدياً للصوت من قبل الجبل ، فان الجسم الصلب الأملس لا يتعدى الصوت عنه ، بل يؤدي الصوت الواصل اليه انصلبت فيه كنصبه الى المصوّت ، فامرّه من الصوت كامر المرآت من المبصر، كما ان صورة المرئى وشبحه لا يتعدى عن المرآت بل يردّه المرآت ويؤديه الى مقابله . فكذلك الصلب الأملس لا يتعدى صورة الصوت عنه ، بل يردّه ويؤدي الى ما يقابل، فالصداء هو الصوت الاول المسترجع بارجاع القلب الأملس ايّاه .

واعلم انه كما ان لكل ضوء عكساً ما، فكذلك لكل صوت صدى ما، لكن بعضها اضعفه لا يسمع وبعضها يسمع غير متميِّزة عن الأصل ، فان المسافة بين رادّ الصوت المصوّت اذا كانت قليلة ، لم يسمع الأصل والعكس فى زمانين متباينين ، بل يسمعان كأنهما صوت واحد يسمع فى زمان واحد ، واما ان كان العكس بعيداً عن المصوّت فصل الزمان بينهما فصلاً محسوساً، وان كان المصوّت فى داخل صلب املس كالحمامات تكثير الانعكاس<sup>١</sup> من الجوانب غير متفاصل بعضها عن بعضها ومتفاصلاً بعضها عقيب بعض احياناً . وهذا هو السبب فى كون صوت المغنّى فى الحمام اقوى من صوته فى الصحراء ، لتضاعف صوته بالصداء المحسوس معه غير متميِّز عنه لما عرفت .

## فصل [١١]

### فى البصر

والكلام فى الابصار يستدعى الكلام فى الضوء واللون والشفيف ، وفيه كيفة الاتصال بين الحاسّ والمحسوس البصرى .

فلتكلّم اولاً فى الاختلاف الواقع فى الضوء واللون والنور والشعاع والشمعان بعد شرح اساميتها فنقول : اعلم ان الجسم الذى ليس من شأنه ان يحجب عن رؤية ما خلفه هو الشفيف والكيفة التى اذا كان الجسم متكيّفاً بها وكان بينه وبين البصر

١ - كالحمامات ، يتكثر الانعكاس .

شفيف لا يحتاج في ان يرى الى وجود شيء آخر فيه ان كانت لذلك الجسم من ذاته، فهي ضوء كما للشمس ، وان كانت مستفادة من خارج ، فهي نور كما للقمر ، وهذه الاجسام والكيفية التي يتخيل على بعض الاجسام كأنها يتلأل وكأنها شيء مفيض منه ، وكأنها يستر لونه<sup>١</sup> ان كانت لذلك البعض من الاجسام من ذاته فهي شعاع وان كانت من خارج فهو بريق كما يحس في المرآت ونحوها ، والكيفية التي لا يستنير الجسم من خارج الا اذا كان فيه استعدادها القريب من الفعل يسمى لوناً .

[الأقوال في اللون وانه ليس من الكيفيات ، او انه كيف خارجي]

ثم اعلم : ان من الناس من ظن ان النور الذي يرى على هذه الاجسام ليس كيفية تحدث فيها، بل هو اجسام صغار ينفصل من المضيء في الجهات، ملازمة للابعد والواصلة بين المضيء والاجسام التي تثير منتقلة بانتقال المضيء ، فيقع على هذه الاجسام، فتشير هي بها . ومنهم من ظن ان النور لا معنى له ، وانما هو ظهور اللون . ومن هؤلاء قوم يرون ان الضوء ايضا ليس الا شدة ظهور لونها واللمعان الذي يترآى في اللامعات، ليس الا شدة ظهور لونها .

ومنهم من قال : ليس الأمر على هذه الصفة، بل الضوء شيء واللون شيء ، لكنّه من شأن الضوء اذا غلب على البصر ان يستر لون ما فيه، والشمس ايضا لها لون ومع اللون ضوء ، فيستر الضوء اللون باللّمعان كما للقمر وكما للسبخة للسواد الصيقل<sup>٢</sup> اذا لمعت رأيت مضيئة لو لم تر سوادها .

قالوا : وهذا غير النور ، فان النور هو ظهور اللون لا غير ، والضوء ليس ظهور اللون بل شيء آخر، وقد يخفى اللون، وان هذه اللوامع في الليل يظهر نورها في الظلمة، فيخفى لونها ، واذا ظهرت الشمس غلب نوره وخفى وظهر لونها . فلننظر في صحة هذه المذاهب وفسادها .

فنقول : اما المذاهب الأول فبديهي البطلان لا نحتاج الى ابطاله ، وان اشتبهت كثيراً فاستمع في ابطاله عدة كلمات منبهة ، فلنستفسر منهم أولاً سبب انفصال هذه الاجسام الصغار من المضيء في الجهات ، فهل السبب هو ان كل جسم مضيء يستدعي بذاته وطبيعته تشرق اجزائه وتشتتها ، وكيف يمكن هذا ، والاتصال لازم لكل جسم ، فكيف يستدعي الانفصال ، فانه اقتضاء الشيء لعدمه وهو محال . واما السبب هو ان الجسم المضيء ثقيل بالطبع غير متماسك الأجزاء فبثقلها وعدم تماسكها تنفصل عن كلها ، وهذا باطل ، فان المضيء اما فلكي ، فليس له ثقل ولا خفة ، واما عنصري كشمعة النار ، وهو ايضاً ليس بثقل . على اننا لو فرضنا ان كل مضيء ثقيل ، وان انفصالها بالسبب المذكور لوجب ان يكون انفصال هذه الاجسام دائماً الى السفلى وان لا يستنير بها الاجسام التي وقعت من تحت المضيء دون التي وقعت فوقه وفي جوانبه . واما السبب هو القاسر ، وليس هناك قاسر خصوصاً في الفلكيات ، وعلى تقدير وجود القاسر فالقاسر الدائم ايضاً محال . وايضاً هذا المذهب مستلزم لجواز الخرق على الأفلاك وهو ايضاً محال ، وهذا القدر كاف ههنا ، وان امكن ان يؤتى لابطاله بوجوه كثيرة ، لكن الفهم لا يحتاج اليها .

واما المذهب الثاني وهو مذهب من لا يرى لهذا النور معنى بل يجعله ظهور اللون ، فنقول : هذا ايضاً فاسد ، فان ظهور اللون اما ان يعنى به وجوده في نفسه ، او وجوده عند البصر ، او حدوث احد هذين الوجودين ، وهذه كلها بديهي البطلان لا معنى لها ، واما ان يعنى ان النور هو ما يظهر به اللون في نفسه او عند البصر ، فهذا يدل على تقيض مدعاهم ، فانه يدل على المغايرة بين النور واللون ، او يعنى به ، ان النور نفس اللون فهذا ايضاً باطل ، فان اللون بعضه يضادها بعضها آخر منه ، والضوء لا يقابله الا الظلمة .

وايضاً : فان بعض الأجسام قد ينعكس منه النور وحده على جسم آخر كانهارة المستنير بمقابلة الشمس للحائط الذي لا يقابله الشمس ، وقد ينعكس من هذا الجسم

بعينه اذا قوى اشراق الشمس عليه الى الحائط النور واللثون معاً حتى يخضر الحائط ، فلو كان النور نفس اللون ، لكان تأثير الجسم الأخضر فيما يقابله دائماً الخضرة لا فارة النور فقط ، وتارة النور واللون معاً .

فان قلت : هذا الجسم الأخضر لا ينعكس منه الى الحائط نور اصلاً ، بل ما يرى هو ظهور لون الحائط .

قلت: لو كان كذلك فلم اذا اشتدّ الضوء على الجسم الأخضر، يختفى هذا، واخضر الحائط .

واما مذهب قوم منشعب من هؤلاء ، وهو ان الضوء في الشمس والنار واللامعات ايضاً هو ظهور الوانها ، فقد يظهر بطلانه بما ذكرنا من التردد والوجه وبما سنبين ايضاً ان ليس للبساط فلکياً كان او عنصرياً لون اصلاً . وايضاً ما قالوه في اللامعات ان لمعانها انما هو شدة ظهور الوانها ، يدل على بطلانه ، انه لو كان كذلك، لوجب ان لا يرى بها في الظلمة الا لمعان فقط ، وليس كذلك ، فائتها اذا جىء بها قريباً من البصر ، يرى فيها اللون كما يرى اللمعان .

واما المذهب الأخير ، فبطلان قوله : ان الشمس ايضاً لون «الى آخره» يظهر بما سنبينه ان البسيط لا لون له . واما قوله : في اللامعات من انها في الظلمة يظهر لها نور فيخفى لونها ، فان اراد به ان نورها يخفى في الجملة فمسلّم ولكنّه لا يدل على ان لمعانها هو ظهور الوانها ، وان اراد ان لمعانها يخفى لونها رأساً بحيث لا يرى فيها لون وان اجتهد ، فهو خلاف الواقع على ما عرفت آنفاً ، واما ان شدة الضوء لها تأثير في اخفاء اللون في بعض الابصار ، فهو حق .

## فصل [١٢]

ذكر حججهم على مذهبهم وردّه هذه الحجج

فان استدلالنا على بطلان مذاهبهم التي احتجوا عليها صار معارضاً بها ، فلا بدّ

لنا من رد احتجاجاتهم حتى يظهر ما هو الحق .

فنقول: اما الحجّة التي تمسك بها اصحاب المذهب الاول هي قولهم : ان الشعاع لا محالة ينحدر من عند الشمس ويتّجه من عند النار . وايضاً : فان الشعاع يلقي جسماً ، فينعكس منه الى غيره ، والانعكاس حركة جسمانيّة . وهذه القياسات كلها فاسدة ، فان مقدماتها غير صحيحة ، فان قولهم : الضوء ينحدر او يتّجه او ينعكس ، غير مسلم على الحقيقة ، بل هي الفاظ مجازيّة يقال في المحاورات على سبيل التوسّع . بل الحق ان الشعاع يحدث في المقابل دفعةً ولمّا يحدث من شيء عال او من شيء مقابل ، يتوهم انه ينحدر منه او يتّجه منه . واما انتقال الشعاع ، فليس باظهر من انتقال الظلمة ، فيجب ان يكون الظلمة ايضاً جسماً منتقلاً ، وليس شيء منهما بائصال ، بل بطلان وتجدد على اتصال تبعاً لحركة المفيض على اتصال ، فان التزم احد : ان الظلمة ايضاً جسم منتقل ، فنقول : فرؤية الظلمة حينئذٍ لما كانت عنده على ما يقوله القائل بكونها عدم ملكة من انها ليست شيئاً يرى بل هو حالة عدم الرؤية ، فيتوهم انه يرى شيء كما اذا اغمض العين يتخيّل انه سواد ، بل كان رؤية الظلمة عنده لكونها بزعمه جسماً رؤية جسم مخصوص ، فيلزم ان يكون الظلمة مرئيّة بالذات ، وكان الضوء ايضاً مرئيّاً بالذات ، فهو اما مستند الى حقيقة مشتركة بينهما ، وليس بينهما معنى يمكن ان يكون مرئياً بالذات ، واما لأحدهما بنفسه وبذاته وللآخر بتوسط ، وليس شيء منهما مرئياً بتوسط الآخر . فظهر ان هذا الالتزام فاسد ، وبهذا التقريب تبين انها ليست كميّة وجودية على ما ذهب اليه البعض ، لأن الظلمة اى الشيء الذي نطّن انا نراه عند عدم الضوء لو كانت لها حقيقة لكانت مرئيّة في الواقع ، ولو كانت مرئيّة في الواقع ، لوجب ان يوجد بين فتح العين عليها وغمضها عنها تفاوت ، والتالي باطل بالضرورة ، فان كل من كان عينه مفتوحة في الظلمة ثم غمضها لم يجب انه لا يرى شيئاً كان يراه قبل الغمض بل يجد من نفسه في كلتا الحالتين

كانه يرى شيئاً مسوداً مظلماً ، وبين انه لا يرى في حالة الغمض شيئاً ، بل هي حالة عدم الرؤية ، ويتخيل انه يرى شيئاً ، فكذا في حالة فتح العين على الظلمة ، فانكها ضد\* للضوء والضوء لما كان فايضاً من الأجرام السماوية ، فالظلمة ايضاً لا يمكن ان يفيض اذ ليس في الصثور السماوية تضاد\* ، فكيف ان يكون افعالها الاولية متضادة ، ولا يجوز ايضاً ان يفيض من الاجسام العنصرية ، فان الصور العنصرية متضادة ، فثبت ان الظلمة عدم ملكة ، اي هي عدم الضوء عمّا من شأنه ان يكون مستضيئاً .

واما اصحاب المذهب الثاني ، وهم الذين لا يرون لهذا النور معنى ، بل يجعلونه ظهور اللون مع قوم منشعب منهم ، وهم الذين يجعلون الضوء واللمعان ايضاً ظهور اللون كما يجعلون النور ظهور اللون ، فحجّتهم جميعاً هي : ان البصر اذا اضعفته الظلمة ، فان صادف في هذه الحالة ماله او في ظهوراً كلون اللامع بالليل ، بهّر منه ، لكون ظهوره شديداً في نظره بالقياس الى الظلمة الليلية بضعف\* عرض له بالظلمة ، فتأثّر واضطرب ويرى بريقاً ولمعاً يحسب انه امر غير اللون ، وليس كذلك ، ثم اذا انكر هذا الظهور بظهور اقوى منه ، يرى لونه كما اذا حضر عنده في هذه الحالة سراج ، فلكونه اقوى ظهوراً من لون اللامع وكون البصر في القوّة دون حد\* يدرك به لون السراج بسهولة لبقاء ضعفه بعد ، بهّر من ظهور لون السراج ، فيجىء في نظر شديداً مترقّقاً ، ويرى بريقاً وشماعاً ، لكنه لتقومه لظهور السراج قليلاً ، يرى لون اللامع ، ولكن لا يرى لون السراج مالم يتقوم بظهور اقوى منه كالفخت مثلاً ، فانه ان عرض حينئذٍ فخت انكسر عنده ظهور السراج فيراه كأنه لا ضوء له ، وكذا الفخت بالنسبة الى ظل البيوت ، فان الفخت يبطل عند ظل البيوت ، وكذا ظل البيوت بالقياس الى ظهور لون الشمس . فظهر ان ما يرى من ضوء وبريق يلزم الملونات ليس شيئاً في المرئى نفسه ، بل هو امر يعرض البصر بالمقايسة بين ما هو اقل\* ظهوراً وما هو اشد\* ظهوراً ، فشدة ظهور الضوء

وضعه هی شدة تأثر البصر وقلته . وهذا الدلیل ان كان تاماً فهو كما یجری فی ان النور عین ظهور اللون ، فكذلك یجری فی ان الضوء ایضاً عین النور ، فالقائل بالمطلق خیر من القائل بالمقیّد . وانت لا یخفی علیك ان هذا الذی ذكروه لا یصلح حجة علی دعویهم ، فانه لا یدل علی ازید من ان البصر یرض له اختلاف حال فی ادراكاته بحسب تأثیراته المختلفة من المدرکات ، ونحن ایضاً لا نكره ، واما ان لیس لما یقال له ضوء او نور حقيقة سوى الأمر الذی یرض المبصر ، فهو ممنوع ، والدلیل لا یدل علیه ، فلم لا یجوز ان یكون النور والضوء لها حقيقة ، ویكون عروض هذه الحالة فی الإدراك لأن الضوء لما كان له مراتب مختلفة بالشدة والضعف فالضعف منه اذا كان منفرداً بنفسه عن وجود ضوء اقوى منه غالب علیه رئی فاذا وجد ضوء اقوى فالضعیف استغرق واضمحلّ فیہ ، فلا یرى منفرداً متمیزاً ، فیرى لونه ان كان له لون لعدم اشتغاله بالضوء المنبعث عن الملّون ، فانا لا ثبالی من ان یشغل البصر فی الجملة بضوء الملون عن ادراك لونه بحيث لا یراه الا بتحدیق وامعان . نعم لو منع مانع ان النور والضوء لهما حقيقة سوى الأمر العارض للبصر واستند منعه بما ذكروه فی مقام الاستدلال ، فهو یصلح سنداً لهذا المنع .

واما اصحاب المذهب الرابع ، وهم الذین یقولون : ان الشمس والكواكب ایضاً لهما لون ، فنحن قد بیّنا لك بطلان مذهبهم ، ولم یصل منهم الینا حجة لهم علی دعویهم حتی ننظر فی صحته وفساده ، واذا ابطل الآراء الفاسدة فی امر الضوء والنور احتجاجاتهم علیها ، وثبت ان لهما حقيقة غیر حقيقة اللون ، فلیق بنا الآن ان ننظر فی ان العلّة القریبة فی وجودهما هل هی الأجرام السماویة من الكواكب فقط ، ام هی وبعض الاجسام العنصریة ایضاً .

فنقول : ان الضوء لا یكون الا من الأجرام السماویة ، فانه لا ضدّ له علی ما عرفت آتفاً ، ولا مقابل له الا عدمه ؛ تقابل عدم للملكة ، وما لا یكون له ضدّ ومقابل ، لا یسكن ان یكون اثره لما له ضدّ اذ آثار العلل المتقابلة من حیث هی متقابلة فهواثر لما لا



مقابل له ولا ضد له ، وليس هو الا الاجرام السماوية ، اذا اجسام العنصرية كلها متقابلة متنافية فالضوء ليس الا من الاجرام السماوية ، والنقض بالنار واللامع بالليل ونحوهما مندفع بان اضوائها ايضاً هي ضوء السماوى ، فان اجسام هذا العالم لا يخلو عن ضوء السماوى قط حتى الاجسام المشفئة التى لا يحس فيها الضوء اصلاً كغير الكواكب من الاجرام السماوية وكرة الأثير والهواء من العنصرية ، فانا سنبيّن انّها ايضاً يقبل الضوء نحواً من القبول ، ويرفع استبعادك فيما قلنا : انك ترى الثلج فى الليل الظلمانى ، ولا يمكن ذلك الا بوجود ضوء فيه ، فانك ستعرف ان بياض الثلج ليس له حقيقة ولا هو بياض بالحقيقة ، بل انما هو ، لان الثلج اجزاء صغار جامدة شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها ضوء وانعكس عن سطوح بعضها الى بعض وصار متراكماً ، ولأن تلك الاجزاء صغار والضوء فيها متراكم يرى شيئاً متصلاً ايضاً ، فبياض الثلج هو هذا بالصفة المذكورة ، فلو لم يكن فى الظلمة شىء ما من الضوء ، لم يمكن ان يرى فيها لثلج بياض ، فان استبعدت كون الضوء الذى فى الثلج والنار ، وخصوصاً الذى فى المصباح ، فانه فى الكثرة والقوة بحيث يستتير به مسافة بعيدة من السماوى على ان وجوده الضوء فى الظلمة ان كان لكان شيئاً قليلاً بحيث لا يحس به فكيف يحكم بان الضوء الذى يرى فى المصباح هو الضوء السماوى ، فارفعه بان الاجسام متفاوتة فى قبول الضوء بحسب اختلافها فى الصقالة وعدمها ، فبعضها فى نقصان القبول بحيث لا يحس فيه بضوء اصلاً كالارض واكثر المركبات ، لعدم صقالتها وملاستها وبعضها يحس فيه بضوء ضعيف كالثلج وبعض المياه الصافية ونحوهما لان فيها من الصقالة والملاسة ما ليس فى الصنف الاول ، وبعضها يحس فيه بضوء اقوى كشعلة النار الحطبية ، فانها اقبل واحفظ للضوء ، اذ هى اصقل من الصنفين الاولين ، وبعضها يحس فيه بضوء اقوى كالمصباح ونحوه ، لكونه اشد ملاسة وصقالة من الجميع ، اذ الشعلة هى الدخان المشتعل والشعلة الحاصلة من الدخان الدهنى اصقل من الدخان الحطبي ، فانه اقل دسومة من الاول ، فهو اشد قبولاً للضوء واحفظ .

فان قلت : لو كان الضوء الشعلة السماوى ، لوجب ان يكون ضوءها فى النهار اقوى

منه فی اللیل .

قلت : هو كذلك ، الا انه لوقوعه فی ضوء النهار واضواء الأجسام الكثيرة وفى جنب ضوء الشمس وباستهلاكه فيه ولاشتغال البصر بهذه الاضواء ، لا یرى له البصر عظمة یراها له فی اللیل . على ان هذا الإراد لا يختص برأینا ، فانه على رأى من قال بان مبدأ ضوء هذه الاجسام المذكورة هی طبایعها ایضاً ، یرد نظیر هذا الإراد ، فان المبدأ لو كان هی الطبيعة وهی فی النهار لیس اضعف منه فی اللیل ، فلم كان اضواؤها فی النهار اضعف منها فی اللیل ، ولا جواب عنده الا ما ذكرناه .

### فصل [١٣]

فی تحقیق كيفية حدوث اللون وان له حقيقة موجودة مغايرة لحقيقة الضوء ووجوده وذكر الآراء المختلفة للناس فیها .

فلنقص أولاً آرائهم مع استشهاداتهم علیها ، ثم لنشر الى انها غیر دالّة على مطلوبهم وانه غیر صحيح فی نفسه ، ثم نبین ما هو الحق عندنا .

فنقول: ان من الناس من یرى ، ان الألوان لاحقيقة لشيء منها اصلاً ، اما البیاض ، فلانه انما یحصل من نفوذ الهواء والضوء معاً فی الاجسام الشفافة المتصغرة جداً .

وتوضیحه: ان الجسم المشف اذا تجزى الى اجزاء صغار متراکمة وخالطها الهواء ونفذ فیها الضوء ، فیقبل سطوحها الضوء ، فلان تلك الأجزاء شفافة یتأدى ضوء کل منها الى آخر وینعکس عن سطح کل منها الى الآخر ، ولان تلك الأجزاء صغار والأشعة متعاکسة متراکمة فیها یرى الجميع كأنه شيء متکّصل ایض ، فالأمر المحسوس موجود فی الخارج الا انه لیس شیئاً سوى الضوء الموصوف بالصفة المذكورة ، ولیس هو كيفية تابعة لمزاج یحصل بتفاعل یؤدى الیه . وشاهدهم على ذلك ، ان الثلج وكذا زبد الماء یرى ایض ، ولیس فیهِ تفاعل یؤدى الى مزاج یرتب علیه لون ، بل انقسم الشفاف المائى الى اجزاء صغار وخالطها اجزاء هوائية ونفذ فی خلالها واعماقها الضوء

وانعكس وتراكم الأشعة بعضها على بعض، فالشعاع المنعكس المتراكم في تلك الأجزاء يقال له : البياض .

وايضاً: ان الزجاج شفاف فاذ سحق سحقاً عما يزول عنه الا شفاف ويرى ابيض بلا حصول تفاعل ومزاج بين تلك الاجزاء يتبعه ذلك البياض .

وايضاً : ابعد من المذكورات في حصول المزاج موضع الشق الشفاف الثخين ، فانه يرى ذلك الموضع ابيض ، واما السواد فيتخيّل لضد ذلك ، يعنى لعدم غور الهواء والضوء معاً في عمق الجسم . واما باقى الالوان فيتخيّل بحسب اختلاف الشفاف كماء وكيفاً وتفاوت مخالطة الهواء والضوء وعدم غورهما الذى هو سبب تخيّل السواد، انما هو لأن بعض البسائط عند هذا البعض غير شفاف لتكاثفه كالأرض وكالماء في الجملة كما يشهد به قول القائل الرابع الذى سيأتى .

ومنهم من جعل الماء سبباً لتخيّل السواد ، قال : ولذلك اذا ابتل الثوب مال الى السواد ، لان الماء يخرج الهواء ولا يشعته اشفافه ، فلا ينفذ فيه الضوء الى السطوح ، فتبقى مظلمة، وهذا القائل ان قال : ان الماء يوجب تخيّل السواد مطلقاً، فهو سخيّف، فان عدم اشفاف الأرض اكثر من عدم اشفافه ، بل لا اشفاف لها اصلاً ، فهي اولى بان يكون سبباً للسواد . وان قال : ان الماء ايضاً له مدخل في تخيّل السواد في الجملة لكونه غير شفاف بالقياس الى الهواء ، فهذا لا يناسب المذهب الاول .

ومنهم من جعل السواد لوناً بالحقيقة ومن اصل الالوان ، قال : ولذلك لا ينسلخ ، واما البياض فيتخيّل لمثل ما مر ، ولذلك يمكن ان يصيغ . قال : ونعلم ان السواد لا يقبل لوناً ، كما ان البياض يقبله، فكان البياض لا شفافه معرّى مستعد والمعرّى عن الكيفيات قابل لها من غير حاجة الى ازالة شيء ، والمشغول لواحدة لا يقبل غيرها الا بزوالها .

وقوم آخرون قالوا : ان الأسطوانات كلها مشفة، لكنها قد تتركب فيحدث منها البياض على الصفة المذكورة، وذلك بأن يكون السطح المسطحة من اجزاء الأسطوانات

مواجهة للبصر، فينفذ فيها شعاع المضيء والبصر، فيتخيّل فيها البياض، وقد تتركب فيحدث منها السواد، وذلك بان يكون زوايا اجزاء الأسطوانات مواجهة للبصر، فلا ينفذ فيها الضوء، لان الزوايا مانعة عن الاشفاف، فهي وان استضاءت، لكنّه لا ينفذ فيها فيظلم<sup>١</sup> فيتخيّل السواد. وهؤلاء الذين قصصنا عليك اقوالهم، كلهم مشتركون في ان البياض يتخيّل بسبب تخلل الهواء للاجزاء المتصغرة الشفافة ونفوذ الضوء فيها ومفترقون في امر السواد من وجه، فالاولان مع الرابع ثلاثتهم جعلوا السواد محيلاً من الكلام الناشئ عن عدم اشفاف الاسطقس، ثمّ الاولان افترقا عن صاحبهما باثتّهما جملاً عدم الاشفاف مستنداً بذات الأسطقس، وصاحبهما جعله مستنداً بوضع اجزاء الاسطقات لا بذواتها، وافترق الاول عن الثاني بانه ما عيّن العنصر الغير المشف، والثاني عيّن ما به ماء، والثالث جعل كيفة حقيقية، فهؤلاء كادوا ان يقولوا: ان لا حقيقة للون الا ظهور الضوء وخفاء، وكأنهم كلهم واحداً في امر السواد، بازاء اولئك الذين من قبلهم، وبازاء هؤلاء قوم لا يقولون بالمشف اصلاً ويرون ان الاجسام كائنها ملونة، الا ان بعضها لما كان فيه ثقب ومنفذ كثيرة ينفذ فيهما شعاع المضيء الى الجهة الاخرى، وشعاع البصر، فيرى ما وراءه فيظنّ انه شفاف ولا اشفاف فيه اصلاً. فهؤلاء القوم يقولون بان لكل من الضوء واللون حقيقة في الخارج مغايرة لحقيقة الاخرى، وبان لا جسم الا وهو ملون وان الاشفاف لا حقيقة له.

واما حجة القائلين بان الألوان تخيلات على ما وصفوه، فليست الا امثلة معدودة على ما عرفت من الثلج وزبد الماء والزجاج المدقوق وغيرها من عدة جزئيات اخر، وهي غير وافية بدعويهم، فان مقصودهم، ان كل لون على ما قالوه وكون البعض كذلك يدل على ان الكل كذلك، فما ذكره لا ثبات دعويهم ليس الا استقراء ناقصاً او تمثيلاً، وشئ منهما لا يعتبر في المقامات البرهانية، فانه لا يفيد الا ظناً.

واما القائل بأن الأسود غير قابل للون آخر ، فقد كذب ، فان الشعر الأسود وكذا الزيتق الأسود قد يصير بالهيل ابيض كالتدخين بالكبريت وغير ذلك ، وكذا بعض الاجسام المسودة اذا احتيل بمثل الاسفيداج او غير محيلة ما حتى يغوص فيه ويتحلل السواد ، يصير ابيض ، وكذا الشيب ان كان على ما قالوا من ان الشعر الأبيض هو الذى كان اسود بعينه ، فاذن بقى دعويهم بلا دليل فى المحتمل ، فالآن نبطله حتى ظهر الحق . فنقول : اما نحن فلا نضايق فى ان اختلاط الهواء والضوء بالأجزاء المشفئة قد يصير سبباً لرؤية بياض كما فى الثلج ونحوه ، او غير بياض كما فى قوس قزح ولا حقيقة له ، لكننا نقول الحكم بان جميع الألوان على هذه الصفة فهو حكم كاذب ، فان البياض قد يحدث من غير ذلك الوجه الذى ذكره ، لان البياض اذا سلق يصير بياضه الشفاف ابيض ، وليس ذلك لان النار قد احدث فيه تخلخلًا وتفرقًا فيتخلله هواء وضوء فيتخيّل بياض بل زاده تكاثفا ، ولا لأتته احال اجزاء المائيّة الى هوائية باقية فى مقرّها ، فاذا وقع عليها الضوء يرى ابيض ، لان بياض البياض بعد الطبخ يصير أثقل ، وليس ذلك الا لأن الهوائية قد فارقت ، ولان لو كانت الهوائية خلطت به ، فيبضه لمتا صار منعقدًا هذا الإنعقاد ، فليس حدوث البياض فيه الا على سبيل الاستحالة . وايضاً : فان الألوان المتوسطة ان كانت من تركيب السواد والبياض لو لم يكن البياض الا ضوء ولا السواد الا ظلمة ، لما انعكس من الخضرة والصفرة ونحو ذلك الا ضوء ، اى بياض فقط دون السواد ، فانه ظلمة ، وهى عدم الضوء على ما عرفت ، والعدم لا يتصوّر ان ينعكس ، والتالى باطل بالبديهة . فانا نشاهد ، ان الخضرة والصفرة ونحوهما تصتبغ بانعكاسها الجدار الابيض خضرة او صفرة او نحو ذلك ، فثبت ان هذه الألوان ليست مركبة من البياض والسواد التخيّلين اى من الضوء والظلمة ، بل لهما حقايق من انفسهما موجودة فى المادة الخارجيّة .

لا يقال : اللازم ممّا ذكرتم ليس الا ان المتوسّطات ما كانت من تركيب البياض والسواد اللذين لا حقيقة لهما الا الضوء والظلمة ، واما ان لها حقيقة ، فما لزم منه ،

لم لا يجوز ان لا يكون من تركيب السواد والبياض ولا يكون لها حقيقة ايضاً .  
 لأننا نقول : انها لو كانت تخيلية فلكونها متوسطات بين السواد والبياض ، لا  
 يمكن ان يتخيل الا وان يكون منشأ تخيلها ايضاً متوسطاً بين منشأ تخيل الطرفين ،  
 فيكون مختلطاً منهما ، فيلزم كون المتوسطات حاصلة من تركيب الطرفين غير تقدير  
 كونها غير مركبة منهما ، هذا خلف ، واذا ثبت ان الاوساط امور محققة ، فلا بد ان  
 يكون طرفاها السواد والبياض ايضاً محققين ، وتحقق كل من الواسط والطرف يلزمه  
 تحقق الطرف الآخر ، فتبين ، ان السواد والبياض ايضاً لهما حقيقة .

وايضاً : اذاً نقول ، لو كان البياض هو الضوء بالصفة المذكورة ، لكان السواد الذي  
 يقابله هو الذي يقابل الضوء اعني الظلمة ، لكن التالي باطل فالمقدم مثله ، اما بطلان  
 التالي فلان السواد يرى بالضوء والظلمة لا يمكن ان ترى بالضوء .

وايضاً : المظلم لا يستنير به جسم آخر ، والأسود يستنير به جسم آخر ، اذا الأسود  
 المقابل للشمس تنير الجسم المقابل له الغير المقابل للشمس ، واذا ثبت ان السواد والبياض  
 حقيقتان ، ثبت ان الألوان المتوسطّة ايضاً حقيقتان ، اذ تحقق الطرف دليل على تحقق  
 الوسط . واما اصحاب الأخير فيلزمهم اما القول بوجود مشف من غير منفذ ، واما  
 القول بالخلاء لان المنافذ التي ذكروها لا يخلو اما ان تكون مملوءة من جسم او لا  
 تكون ، فان كانت ، فاما ان يكون ذلك الجسم المائي مشفأ من غير منفذ ، او يكون  
 هو ايضاً مشفأ بوجود منفذ ، وينقل الكلام اليه ، ولا يمكن ان يذهب الى غير النهاية ،  
 فينتهي لا محالة الى وجود مشف من غير مسام ، وان لم يكن ، اي لم يكن المنافذ مملوءة ،  
 لزم القول بالخلاء . فاذا ثبت ان الألوان موجودات ، وليس اضوائها انها اضواء وان كان  
 قد يكون كذلك ، وانها ليست موجودة في كل جسم حتى يكون الإشفاف بلا اصل .  
 وبقي الكلام في تحقيق كيفية حدوثها .

## فصل [١٤]

## في كيفية حدوث الألوان

فنقول : ان الألوان لا تكون الا من اختلاط المشف وغير المشف ، فان الملتون ليس ملتوناً بما هو جسم ، ولا بما هو بسيط فلكي ولا بما هو بسيط عنصري ، والا لكان كل جسم او كل فلك عنصر ملونا ، والتالي باطل بالمشاهدة فبقى ان يكون بما هو مختلط سواء ادى هذا الاختلاط الى حصول مزاج ومركب تام اولم يؤدي ، اذ لو كان حصول المزاج شرطاً لما وجد في المركب الناقص ، وليس كذلك .

ولقائل ان يقول : لم لا يجوز ان يكون بما هو بسيط عنصري غير مشفٍ ، ولا نعني بغير المشفٍ اللون حتى يكون القليل الشيء بنفسه ، بل نعني به الجسم المتكاثف القوام الذي لتكاثفه وانقباضه لا يمكن ان ينفذ فيه شعاع ويرى ما خلفه كالارض . والجواب : انه ان كانت الارض ملتونة بما هي غير مشفة بالمعنى المذكور ، لزم ان لا يكون غيرها من الأجسام ملوناً ، فانها ليست غير مشفة بهذا المعنى ، وليس كذلك . فان قلت : تلتونها انما يكون لاختلاط الارض بها .

قلت : اللون الحاصل عند اختلاط الارض بها ، اما متفرع على عدم الاشفاف بالمعنى المذكور ، فلا يكون الا للاجزاء الأرضية في المختلط ، وان كان غيرها ايضاً فلا بد ان يكون من قبلها ، وعلى التقديرين فلا يتحقق انواع مختلفة من اللون لكون المتفرع عليه غير مختلف وهو التكاثف الارضي . نعم الذي كان ، هو ان الارض لو كانت غير مختلطة بغيرها باقية بصرافة كثافتها ، لكاد ان يكون لونها اظهر واقوى ، ولو كانت مختلفة لكاد ان يكون اخفى واطف ، لا ان يوجد انواع متباينة من اللون ، واما متفرع على نحو الاختلاط الحاصل فيما بينها ، فان كان كذلك ، لزم ان يكون جنس اللون باسباب مختلفة بالنوع من غير وجود مشترك يمكن استناده اليه كالتكاثف الارضي تارة ونحو من الاختلاط تارة ، وهو محال ، اذ لا بد ان يكون جنس اللون من شيء وانواعه من انواع ذلك الشيء ، فظهر ، ان حصول اللون لا يمكن ان يكون الا

باختلاف المشف وغير المشف، والمراد بغير المشف ههنا هو المعنى المذكور لا الملون، وباللثون هو القوة القرية من الفعل لا اللثون على الوجه الذى يرى .

فان قلت : اذا لم يكن للبسيط لون ، فما هذا الذى يرى، والذى يقال : ان الزحل ازرق ، والمريخ احمر، وهكذا فى ساير الكواكب ؟

قلت : ومعرفة هذا مبنى على ثلاث مقدمات :

احديها - ان ضوء كل كوكب هو صورته .

وثانيها - ان صورها علّة لصور الاجسام العنصرية .

وثالثها - كون صورها جامعة لجميع صور العنصرية ، حتى ان الصورة الكوكبية هى جميع الصور موجودة بوجود واحد بسيط، لأن المفيض لا بد ان يكون له ما يفيضه لا على الوجه الذى بعد الصدور ، بل على وجه الطف واكمل .

واذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : ضوء كل كوكب وصورته اذا كانت فى حدودها الجمعى اقوى واكمل فى صورة احد الاجسام العنصرية تضرب بلون يكون هذه الصورة فيه ادخل من غيرها . مثلاً : الصورة الأرضية ادخل فى السواد من غيرها، والنارية ادخل، فى الحمرة من غيرها ، فصورة زحل لكونها فى الأرضية اكمل، تضرب الى السواد الذى فيه ادخل، وعلى هذا القياس فى ساير الكواكب، وهذا السر فيما هو مشهور بين المنجّمين من ان زحل بارد يابس، والمريخ حار يابس، مع ان الاجرام الفلكية خالية عن الكيفيات الفعلية والانفعالية .

## فصل [١٥]

فى ان اللون ليس هو ما هو بالفعل الا بوجود الضوء

لأنه لما بين ان اللون لا يوجد فى البساط، فأينما وجد اللون وجد الضوء ، وليس اينما وجد الضوء وجد اللون ، فلا بد ان ننظر فى ان ذلك اما لأن اللون لا يوجد الا بالضوء ، واما لأن اللون موجود فى نفس الأمر ، وجد ضوء اولم يوجد، الا انه فى ان



يصير مرئياً بالفعل مشروط بوجود الضوء ، لكن الثاني باطل فتعين الاول. اما بطلانه، فلكونه شرطاً لرؤية اللون ، اما لمدخلية له في جانب المبصر او في جانب البصر او في الشفاف الذي بينهما ، اما لمدخلية في جانب المبصر ، فهي اما ان اللون عند عدم الضوء ضعيف غاية الضعف بحيث لا يمكن ان يحس به ، وبالضوء يصير قوياً في وجوده بالفعل ، فيصير مرئياً ، فهذا ايضاً هو المطلوب ، لان المقصود ان اللون على هذا لا يجد من الفعلية والوجود الذي له عند كونه مرئياً ، وعلى الوجه الذي يرى الا عند وجود الضوء ، سواء قلت ، بان اللون قبل الضوء موجود بالقوة القريبة من الفعل وبه يصير بالفعل ، او قلت بانه قبل الضوء موجود في غاية الضعف بحيث لا يمكن ان يحس به وبه يصير شديداً قوياً في وجوده بالفعل ، واما ان اللون غير متمكن بنفسه من ان يفعل شبحه في البصر والضوء بعينه فيه. فمعنى الاعانة ههنا هو : ان الضوء يفعل شبح اللون في البصر ، او هو ان الفاعل هو اللون ، والضوء يشاركه في فعله ، او هو انه آلة في فعله ، وهذه الاحتمالات كلها باطلة .

اما الأول - فلأن الفاعل لا يمكن ان يعطى الا ماهو في ذاته ماهية ، او هو له في نحو وجوده ، وعلى تقدير ان لا يكون اللون اثرأ للضوء ، ليس له في حد ذاته ، ولا في نحو وجوده ، فكيف يفعل ما ليس له اصلاً ، ولو جاز ذلك لجاز ان يفعل النار برودة ، ومن ليس له ملكة الكتابة ، كتابة .

واما الثاني - فيما ابطلنا به الاول ، وذلك لأن المشاركة في فعل لا يتصور الا اذا كان المتشاركان متحدين في الماهية ، ان كان الاثر هو مثال ذات الفاعل ، او في امر لا حق للذات في نحو الوجود ، ان كان الاثر مثاله في نحو وجوده .

واما الثالث - فلأن وجود الآلة الطبيعية على وجه تصلح للآلية انما يكون عن ذي الآلة ، اعني الطبيعة ، فان الطبيعة لا يتصور ان تأخذ من خارج امراً مابئناً منفصلاً عنها في الوجود فتجعلها آلة في فعلها ، وهذا انما يتصور في الأفعال الارادية الصناعية ، وليس وجود الضوء عن طبيعة اللون ، بل ان كان لها مدخل في وجوده ففي جنبته القابلي

بمعنى الأجسام التى يلينا، ما لم يكن فيها الاستعداد القريب لوجود اللون، لم تكن قابلة للاستنارة . واما مدخليته فى جانب البصر، فهى اما ان الضوء بمحض وجوده فى المبصر يُعَدُّ البصر لإدراك اللون. واما ان تشبَّح البصر بشبَّحه يُعَدُّه لقبول شبَّح اللون، واما ان الضوء يقوى به البصر فيدرك اللون ، وهذه كلها باطلة . اما الاول منها ، فلا معنى له اصلاً ، اذ لا يتصوّر اعداد شىء الآخر مباين له فى الوجود بمحض المقابلة من غير حصول تأثير وتأثير بينهما .

وما يقول بعض من لا يعتد به : ان مقابلة الشمس للأرضيات تعُدُّها لفيضان الضوء عليها ، وان مقابلة المرئى بالرأى تعد البصر لان يفيض عليه من المبدأ الفياض مثل المرئى ، فهو شىء قد مرَّ بطلانه بما اسلفنا لك فى مبحث السموعات ، وسيظهر ايضاً عند تحقيق الابصار .

واما الثانى منها - فحاصله ، ان اللون لا يدرك الا وقد ادرك الضوء قبله قبلية بالذات ، وهذا شىء لا ننكره ، ولكن نقول : فذلك اما لأن المرئى بالذات هو الضوء واللون مرئى بالعرض من الضوء ، كما ان الشكل مرئى بالعرض من اللون ، وهذا ليس بحق، لأن المدرك بالعرض من ادراك شىء هو الذى يمكن ان يوصف به الشىء بالعرض، والضوء لا يمكن ان يوصف باللون ولو بالعرض ، كما يمكن ان يوصف بغيره مثل ان يقال : الضوء ممتد او مشكَّل او متحرَّك بالعرض ، وكما ان يوصف اللون بهذه الامور، ومحض الاشتراك فى الموضوع لا يكفى فى الادراك بالعرض، والا لوجب ان يرى برؤية الضوء جميع الكيفيات المشاركة له فى المحل، وليس كذلك. واما لأن اللون لازم لماهية الضوء ، فايئنا تحقَّق اللون فى الخارج او فى الحس ، وهذا مع كونه مستلزماً للمطلوب ، ظاهر البطلان ، فان الضوء قد يوجد فيها بدون اللون .

واما لأن الضوء مبدأ كون اللون وجزء من قوامه الخارجى ، وادراك الجزء مُعَدُّ لادراك الكل، وهذا وان كان ايضاً مستلزماً للمطلوب، لكنه ايضاً باطل، فان اللون ليس مركباً من الضوء ومن كيفية اخرى ، كما قال به النافون للون، اذ قد بينا بطلانه ، بل

ان كان فبطريق المزاج والاستحالة، كما سيظهر لك. وايضاً كون الضوء الذي هو الجزء، معد لادراك الكل الذي هو اللون، لا يفهم منه معنى. فانه لا أدري ما يفعل بالبصر ليعده، ايسخّنه او يترّده او يقوّيه بالجمع او بالتفريق، وبشيء من هذه ليس، واما مدخليته في الشفاف فلا يتصور، الا ان يقال: ان الشفاف لا يؤدي اللون مالم يصير شفافاً بالفعل والشفاف لا يكون شفافاً بالفعل الا بالضوء، كما سينتجى، فلذلك صار الضوء شرطاً لادراك اللون.

نقول، فحاصله ان شرط رؤية اللون هو صيرورة الشفاف شفافاً بالفعل، فعلى هذا، لو فرضنا الهواء الذي بين الرائي والمرئي مشفّافاً بالفعل بضوء غير المرئي، وكان المرئي غير مستنير، لوجب ان يرى المرئي لوجود شرط وهو كون الشفاف شفافاً بالفعل وليس كذلك، فان الضوء لما رأى مع اللون وبدونه، دل ذلك ان الضوء من اوائل المبصرات، فلا يمكن ان يرى اللون منفرداً عنه وبدونه.

فان قلت: ان الشرط هو صيرورة الشفاف شفافاً بالفعل بضوء المرئي لا باى ضوء اتفق.

قلت: هب ان الأمر كذلك، لكن كون المؤدى مؤدياً بالفعل بضوء المرئي دون غيره مع كون الأضواء متحداً بالحقيقة يهدى الى ان لهذا الضوء نوع خصوصية وارتباط بهذا اللون ليس له هذا الارتباط بغيره، ولا يصح ان يكون هذا الارتباط هو كونهما مشتركين في الموضع لما بينا آنفاً ولا كون احدهما وصفاً للآخر بالذات او بالعرض ولا كون احدهما علة او شرطاً لوجود الآخر الا من قبل الضوء، واما كون الضوء شرطاً لرؤية اللون من غير حدوث شيء لا في جانب المرئي ولا في جانب الرائي ولا فيما بينهما، فهو مقالة من لا يفهم مقاله.

فان قلت: ربما يكون شرطية الضوء من جهة انه يرفع المانع.

قلنا: الضوء لا مقابل له الا الظلمة تقابل العدم والملكة، كما مكر حتى يرتفع بوجوده الشيء الذي كان مانعاً، والعدم لا يصلح ان يكون مانعاً، كما يقولون: ان المانع من

نزول الماء من الأنبوبة المنكوسة المسدودة طرفه الذى يلى الماء بالاصبع ، هو امتناع الخلا .

قلت : ليس الأمر فى عدم نزول الماء على ما يقولون كما حققته فى موضعه ، وان قلت : ان الظلمة مانعة بمعنى انها عدم الشرط الذى هو الضوء ، فقد رجعت الى الكلام الاول .

### فصل [١٦]

فى تحقيق ان الشفاف بالضوء شفاف بالفعل

اعلم : ان الحكماء قسّموا الشّفاف الى قسمين، فقالوا : الشفاف اما شفاف بالقوة واما شفاف بالفعل ، وما بالقوة بالضوء يصير ما بالفعل ، والشيخ لمّا رأى ان الشفاف المطلق لا يرى اصلاً وانه لا يستضىء فانه لا يحسّ فيه بضوء ، فهم من كلامهم هذا ان معنى صيرورة الشفاف بالقوة بالضوء شفافاً ، هو انه اذا استنار الجسم الملون ويتأدى شبحه من طريق الشفاف الى البصر ، قيل للشفاف انه شفاف بالفعل ، فقال : الشفاف قد يكون شفافاً بالفعل وقد يكون شفافاً بالقوة ، وليس يحتاج فى ان يصير بالفعل الى استحالة فى نفسه، بل الى استحالة فى غيره او الى حركة فى غيره، وهذا مثل المسلك ذا المنفذ ، فانه لا يحتاج فى ان يكون مسلكاً او منفذاً بالفعل الى امر فى نفسه، بل الى وجود السالك والنافذ بالفعل، واما الاستحالة التى يحتاج اليه الشفاف بالقوة الى ان يصير شفافاً بالفعل ، فهي استحالة فى الجسم الملتون الى الاستناره وحصول لونه بالفعل ، واما الحركة فان يتحرّك الجسم المضىء اليه من غير استحالة منه، فاذا حصل احد هذين تأدى المرئى ايضاً ، فصار هذا شفافاً بالفعل . والحاصل ان الجسم الملتون المقابل اذا لم يكن مستنيراً حتى يكون ملتوناً بالفعل، او المضىء بالذات لم يكن مقابلاً للحاسّ كان الشفاف شفافاً بالقوة، ثم اذا استنار الملتون وصار ملوناً بالفعل وتأدى شبحه الى الحاسّ او تحرك المضىء بالذات الى مقابلة الحاس، فتأدى مثاله الى الحاس،

فحينئذٍ يقال للجسم المتوسط ، انه شفاف بالفعل لصيرورته حينئذ مؤدياً بالفعل لصورة المحسوس الى الحاس . وقال فى بيان معنى المؤدى : «انه يؤدى ولا يقبل» ثم فسّر هذا التفسير ايضاً بقوله : «اى يعين ويمكن فى فعل المستنير او المضيء بالذات فى البصر ...» وقال فى موضع آخر : «يعين ولا يمنع ...» فعلم ان مراده بقوله : «يمكن ان لا يمنع» فمرجع كلا قوله واحد ، ولم يظهر لقوله : «يعين» معنى ويتوجه ايضاً انه كيف يتصور التأدية من غير قبول لما يؤديه ، وكيف يؤدى ما ليس له .

فان قيل : معناه انه يؤدى ، صار التفسير دورياً . وان قيل : معناه انه لا يمنع حتى صار الحاصل ان الشفاف بالفعل هو الذى يؤدى بالفعل ، اى لا يمنع حتى صار الحاصل هو الذى يؤدى بالفعل ، فيلزم عليه ان يجوّز انه لو لم يكن الخلاً متمنعاً وكان بين المؤثر والمتأثر خلاً ، لأمكن التأثير والتأثر ، اذ على هذا التقدير ايضاً لا مانع من فعله ، وهو لا يجوّزه ، كما ان الواقع ايضاً عدم الجواز ، فان الفاعل ان كان لم يكن محدود الوجود بحدّ دون حد ، وجهة دون جهة ، ووضع دون وضع ، ولم يمكن ان يقال فى حقه : انه موجود خارجاً عن حدّ وجود المنفصل او داخله فيه ، بل نسبته الى خارج المنفصل وداخله نسبة واحدة ، لا يمكن ظهور اثره فى المنفعل ظاهرة وباطنة بنسبة واحدة ، واما اذا كان الفاعل محدود الوجود بمحل ومكان وجهة ، وقد كان الأثر لا يأتى الا من الموجود وكان وجوده محدوداً بهذه الأمور غير متجاوز عنها ، فأثره لا يأتى المنفعل الا من هذه الجهة وهذا المحل وهذا المكان ، والأثر الآتى من هذا المحل والمكان لا يتصور ظهوره فى المنفعل المفصول عن الفاعل بخلاً بينهما ، اذ الفاعل حينئذ ليس موجوداً فى حدّ المنفعل ولا فى حد المتصل به والمعدوم فيها كيف يؤثر فيها ، فظهور اثر الفاعل الجسماني لا يتصور الا فى حدّ وجوده او حدّ متصل به . ومن ههنا تبين ، ان الفاعل الجسماني مضيئاً كان او مستنيراً او غيرهما لا يمكن ان يفعل فى المنفصل عنه الا وقد فعل اولاً فى المتصل به . فظهر ان الشفاف المتوسط لا يمكن ان

يصير مؤدياً الا بان يقبل اولاً لما يؤديه الا ان القبول متفاوت المراتب : فمنه ، ما هو مؤدٍ صرف ، كقبول الهواء للحرارة ، ومنه ما ليس بمؤدٍ صرف ، كقبول الهواء للضوء واللون والصوت والرائحة ، فان وجود هذه الأشياء فيه اعلى من وجودها في موضوعاتها ، وادنى من وجودها في القوى المدركة ايّاها .

فان قيل : لعل مراد الشيخ بقوله : «يؤدى ولا يقبل» انه لا يقبل قبولاً مادياً ، والا لوجب ان يرى الضوء في الهواء ، وهو لا ينافى القول بالقبول على نحو آخر . قلنا : انه قد ذكر فى مبحث الابصار القول بهذا النحو من القبول عن المشائين ، وانكر عليهم ونسبه الى الاشتطاط ، فمن هذا يعلم ان توجيهك غير مرضى عنده . وبما ذكرنا ، ظهر ان قوله : وليس يحتاج فى ان يكون شفافاً بالفعل الى استحالة فى نفسه ، وليس على ما ينبغي ، بل يحتاج الى ما بيننا .

ولقائل ان يقول : ان غاية ما ظهر من تبيانكم ، هو ان الشفاف بالقوة لا يصير شفافاً بالفعل الا بقبول ما يؤديه ، وهذا اعم من ان يكون ضوءاً او لونها ، او غير ذلك ، فلم يثبت ببيانكم ان الشفاف بالقوة بالضوء يصير بالفعل على ما نقلتم من الحكماء ، وليس ما ذكرتم زائداً على ما ذكره الشيخ بقوله : «واما الاستحالة التى يحتاج اليها الشفاف بالقوة الى ان يصير شفافاً بالفعل ، فهى استحالة فى الجسم الملوّن الى الاستنارة وحصول لونه بالفعل ، الا بان الاستنارة فى الملوّن غير كاف فى كونه شفافاً بالفعل ، بل لا بد من حصولها فى الشفاف وقبوله ايّاها فى ان يصير شفافاً بالفعل» ومن هذا القدر الزائد لا يظهر ان الشفاف بالقوة بالضوء يصير بالفعل اذ تأدية الضوء ليس بقبول ضوء قبله .

والجواب : ان من قال : ان الشفاف بالقوة بالضوء يصير بالفعل ، لم يرد به انه عند عدم الضوء حاجب ومانع عن رؤية ما وراءه وبوجود الضوء فيه يرفع عنه الحاجبية ، كيف ولو كان كذلك لكان حاجباً للضوء ايضاً وكان تأدية الضوء بوجود ضوء قبل هذا الضوء وهكذا يتسلسل ، بل اراد به ، ان الشفاف بالقوة يصير مؤدياً بالفعل للضوء بعين قبوله ايّاه مؤدياً بالفعل لسائر المبصرات بقبوله ايّاها مسبوقاً بقبوله للضوء ، فبالضوء يصير

مؤدياً له ولغيره بمعنى ان قبول غير الضوء وتأديته لا يتصور الا بقبول الضوء وتأديته من غير عكس ، فانه يؤدي الضوء من غير لون كما في المضيئات الغير الملونة ولا يؤدي غير الضوء من غير ضوء كما في الملونات المستتيرة ، وذلك اما لأن اللون لا وجود له عند عدم الضوء ، فكما ان وجود اللون في المثلون يتبع وجود الضوء فيه ، فكذلك تأديته الى البصر ايضاً يتبع تأديته ، فذلك هو المطلوب ، واما لان اللون موجود كالشكل عند عدم الضوء لكنّه لا يتمكّن من ان يؤدي شبحه الا بوجود الضوء وتأديته شبحه ، وهذا ايضاً هو المطلوب ، فعلى كلا التقديرين يثبت ان الشفاف لا يقبل اللون وغيره ولا يؤديهما الا بقبوله الضوء وتأديته ايّاه . فثبت ان الشفاف بالقوّة ، بالضوء يصير شفافاً بالفعل ، وهذا هو المطلوب . فمن جملة ما ذكرنا ظهر ، ان اللون موجود ، وليس وجوده انه ضوء ولا الضوء جسم ولا ظهور للون ، ومع ذلك فاللون هو ما هو بالفعل بالضوء ، وانّ الشفيف ايضاً موجود ، وهو ما هو بالفعل بالضوء ، وهذا ما اردنا بيانه قبل التكلم في الابصار .

### فصل [١٧]

في اختلاف المذاهب في الرؤية وتحقيق الحق منها

فننقل مذهب الناس في الرؤية اولاً ، ثمّ حججهم عليها ، ثمّ الاجوبة عن هذه الحجج ، ثمّ الحجّة على ابطال مذهبهم ، ثمّ الحجّة على ما هو الحق عندنا .

[مذهب خروج الشعاع في الابصار]

فنقول : قال الشيخ : ان المذاهب المشهورة في الرؤية ثلاثة :

احداها - مذهب من يرى ان شعاعات خطيّة تخرج من البصر على هيئة مخروط يلي رأسه العين وقاعدته المبصر ، وان اصحّها ادراكا هو السهم منها ، وان تبصّر الشيء هو فعل السهم منه .

## [نقل مذهب آخر فی خروج الشعاع]

ومنها - مذهب من یرى ان الشعاع قد یرج من البصر على هيئة ، الا انه لا یبلغ کثرته الى ان تلاقی نصف السماء الا بالاتشار ، فوجب انتشار الرؤية، لکنه اذا خرج واتصل بالهواء المضیء ، صار ذلك آلة له وادراك بها .

ومنها - مذهب من یرى انه كما ان سایر المحسوسات ليس یكون ادراكها بان یرد علیها شیء من الحواسّ بارزاً اليها متصلاً بها او مرسلًا رسولاً اليها، كذلك الابصار ليس یكون بان یرج شعاع البتّة فیلقى المبصر ، بل بان ینتهی صورة الى البصر بتأدية الشفاف اياه .

## [بیان حجج عامّة للابصار ودلائل خاصّة فی المسألة]

واما حجج الفريقین ، فبعضها مشترك بینهما، وبعضها مختص باحدهما ، فالمشترك بینهما ، فمنها ، اتّهما قالّا : انما جاز فی سایر الحواسّ ان یأتیها المحسوسات ، لأنها یصحّ ادراكها بالملامسة كاللمس والذوق وكالشمّ الذی یرتقب به الروائح بالتشّیق لیلایه ینفعل به ، وكالصوت الذی ینتهی به المتموّج الى السمع . ثم ان البصر ليس یسکن فیہ ذلك ، لان المرئی منفصل ، ولذلك ، ای : لكون المرئی منفصلاً ، لا یرى المتقرّب منه لا تفاء الزاوية الجلیدية حیث ، ولا ایضاً من الجائز ان ینتقل الیه عرض موجود فی جسم مرئی اعنی لونه وتشکّله ، فان الاعراض لا ینتقل ، فاذا كانت الصورة علی هذا ، فبالحریّ ان یكون القوة الحاسّة ترحل الى موضع المحسوس لیلایه ، ومحال ان ینتقل القوة الا بتوسط جسم یحملها ، فلا یكون هذا الجسم الا لطیفاً من جنس الشعاع والروح ، فلذلك سمیّناه شعاعاً ، ولوجود مثل هذا فی العین ما یرى الانسان فی حال الظلمة ان نوراً قد انفصل من عینه واشرق علی انفه ، او علی شیءٍ قریب یقابله . وایضاً : فان الانسان اذا اصبح ودعاه ، دهش الاتیاه الى حک عینه ، فانه یرائی له شعاعات قدّام عینه .



وايضاً : فان الثقبه العينيه تمتلى من احد العينين اذا غمضت الأخرى وفي التحديق المفرد ايضاً ، فلا محالة ان جسماً بهذه الصفة ينصب اليها . وخلاصة هذه الحجّة : ان الادراك بملاقاة مخصوصة بين المدرك والمدرّك ، وهذه الملاقاة اما بأن يتأدى المحسوس الى الحاس كما في سائر الحواس ، او بان يرّحل الحاس الى المحسوس ، والاول لا يمكن في الابصار ، فان وصول المبصرات الى البصر ، اما بان تسليخ الضوء نفسها عن المواد ويؤدى الى البصر ، وذلك غير ممكن لاستحالة انتقال العرض ، واما بأن تأتيه موضوعاتها ، وذلك ايضاً باطل ، فان وصول المبصر مع موضوعه الى البصر مانع عن الابصار ، فتعيّن ان يكون تلك الملاقاة في الابصار بان يرّحل القوة الحاسة الى موضع المحسوس ، ولا يمكن انتقال القوة الا بحمل جسم لطيف اياها من جنس الشعاع والروح ، ووجود مثل هذا الجسم في العين معلوم بالشواهد المذكورة ، فتعيّن ان يكون الابصار بخروج الشعاع الحامل للقوة الحاسة .

#### [حجة الثاني لهما]

ومنها قوليهما : وممّا يدل على بطلان القول بالانطباع وصحة القول بالشعاع ، ان الحدقة التي للانسان قد ينطبع فيها شبح ناظر الى تلك الحدقة بحيث يرى الناظر ذلك الشبح ، ولا يراه صاحب الحدقة ، ولو كان الابصار بالانطباع ، لوجب ان يراه كل منهما ، لان انعكاس الشبح من الحدقة الى بصر الناظره وتشبّحه فيه كما يكون سبباً لابصار الناظره ايّاه ، كذلك انطباعه في حدقة ذلك الانسان بحيث ان يكون سبباً لابصاره . وليس كذلك .

#### [حجة الثالث لهما في الابصار]

ومنها قولهما : انه لو كان الابصار بالانطباع ، لزم ان لا يحس ما هو اكبر من نقطة ناظرة ، اذ لا ينطبع في ناظرة ما هو اكبر منه مقداراً ، فلا يصح منه الحكم على العظيم

بالعظم ضرورة ، لتوقف ذلك على ادراك المحكوم عليه .  
وايضاً : لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين ، لما ادركنا بعد الشيء عنا ،  
ولما ابصرناه حيث هو ، بخلاف ما اذا كان الابصار بخروج الشعاع ، فانه حينئذ يدرك  
العظيم بعظمته والصغير بصغره والبعيد ببعده ، فان الرؤية يلحقه حيث هو وعلى ما كان  
عليه من العظم والصغر وغير ذلك .

### [حجة القائلين بشعاعات خطية من طريق المناظر والمرايا]

واما حجة القائلين بشعاعات خطية فهي قولهم : ان المرايا تشهد بوجود هذه الشعاعات  
وانعكاسها ، لانه لا يخلو اما ان يكون البصر يتأدى اليه صورة المرايا متشبهه فيها  
صورة فيتخيل ان المرئي يرى في المرآة ، كما يقول اصحاب الانطباع ، واما ان يكون  
على ما يقول من ان الشعاع يخرج فيلقى المرآة ، ثم ينعكس منها الى ان يلقى ما ينعكس  
على زاوية مخصوصة ، واذا ابطنا القول الأول ، بقي القول الثاني . واما بطلان القول  
الأول ، فسيُتضح بانه لو كانت هذه الصورة متشبهه في المرآة ، لكانت لا محالة تشبّح  
في شيء بعينه من المرآة ، كما اذا انعكس الضوء واللون معاً تأدياً في المشف الى الحائط ،  
فانما يتمثل المتأدى الى موضع معين منه يرى في ذلك الموضع بعينه وان اختلف  
مقابلات الناظرين ، وليس الشبح الذي في المرآة بهذه الصفة ، بل ينتقل بانتقال الناظرين ،  
ولو كان انما ينتقل بانتقال الرأي ، فهو دليل على انه ليس هناك موضع تشبّح فيه  
الصورة .

واما على القول بالشعاع ، فنقول : ان الناظر اذا انتقل مسقط الخط الذي اذا انعكس  
الى المرئي ، فعل الزاوية المخصوصة ، ولأنه رأى بذلك الخط بعينه المرئي ، ورأى به  
جزء آخر من المرآة غير الذي رأى به قبل انتقال الناظر بتخييل انه في ذلك الجزء الآخر  
من المرآة ، وكذلك لا يزال يتبدل بانتقال الناظر . وايضاً : لو كانت المرئية في المرآة  
متشبهه فيها ، لكننا اذا رأينا الجبل لأنطبعت في صورته فيها ، لكن ذلك محال ، لاستحالة

انطباع العظيم في الصغير . وايضاً : قالوا، والذي يدل ايضاً على ان ذلك ليس منطبعاً في المرأة ، انه يرى المرئى في المرأة كآتته غاير فيها وبعيد عنها بحيث يبعد عمّن يبعد عنها ويقرب ممّن بقرب منها، وهذا البعد لا يخلو اما ان يكون بعداً في غور المرأة ، وليس للمرأة ذلك الغور، ولا ايضاً ان كان لها ذلك الغور كانت المرأة مما يرى ما يتشبح في باطنها .

فبقى ان يكون ذلك البعد في خلاف جهة غوره، فيكون بالحقيقة انما ادرك الشيء بذلك البعد من المرأة ، اى هو بعد المرئى عنها لا فيها، فلا يكون ذلك المرئى متشبعاً في المرأة ، بل الشعاع اذا لا في المرأة ادركها الرأى منعكساً ذلك الشعاع الى الرأى ، فادرك نفسه، فاذا رأى المرأة ونفسه في سمت واحد من مخرج الخطّ الشعاعى، يخيّل ان احدهما في الآخر .

#### [فى ابطال القول بالاستحالة بتقرير المبطلين]

فالفرقان الى هنا تصالحا واتّفقا على ابطال القول بالانطباع بالبيان المشترك والمختصّ ، ثمّ تنازعا وقصد كل منهما ابطال مذهب الآخر ليبقى مذهبه حقاً ، فقال الفريق الاول فى ابطال القول بالاستحالة : ان القائلين بالاستحالة ان عنوا بقولهم : ان الهواء يتكيّف بكيفية شعاع البصر ، ويصير آلة فى الإدراك انه يصير مؤدياً فيتوجّه عليه، ان كون المشف مؤدياً لا يفتقر الى استحالة الى كيفية الشعاع البصر بل الملّون اذا وقع عليه الضوء ، يتأدى لونه وشكله الى البصر ، او الى غير البصر ، كما يرى فى انعكاس الألوان الى الأجسام، وسواء وجد بصر" اولم يوجد، وتكيّف المشف بكيفية الشعاع البصرى اولم يتكيف ، فان شرط تأدية المشف هو وقوع الضوء على المرئى وقبول المشف اياه قبولاً بالصفة المذكورة فى الفصل السابق لاغير، وان عنوا انه يصير حساساً كآلية القوى الحاسة للنفس ، فما ذا اقيم ان يقال : ان البسيط الأسطقسىّ بل الفلكى ينفع عن بصرنا ويستحيل حساساً ، ومنه يحسّ لأجل احساسنا ، فان البسائط

محال ان يكون حساساً . وايضاً : كيف يجتّوز عاقل ان يصير جسم منفصل ليس جزء من الرائي احساساً له ويكون نسبته الى البصر كنسبة البصر الى مافوقه .

وقال الفريق الثاني : محال ان يسع جسم مثل العين من الشعاع ، ما يتّصل خطأ واحداً بين البصر والكواكب الثابتة فضلاً عن خطوط يتصل بين البصر وبين ما يرى من نصف العالم وخصوصاً لا يرى ما يرى الا متصلاً مستوى الاتصال ، فيجب ان يكون ما يرى به متصلاً .

وايضاً : كيف يمكن ان يتحرك الشعاع في زمان غير محسوس حركة من العين الى الثوابت ؟ قالوا : ويجب ان يكون نسبة زمان حركته الى قريب من البصر الى زمان حركته الثوابت كنسبة المسافة الاولى الى المسافة الثانية ، فيجب ان يظهر بين الزمانين تفاوت فاحش وليس كذلك ، بل يحسّ بتفاوت اصلاً . وما قيل عليه من : ان الزمان لما كان قابلاً للقسم الى غير النهاية ، جاز ان يكون الزمان الذي بازاء حركة المتحرك في التفاوت بين المسافتين صغيراً جداً ، بحيث لا يحسّ ، كما ان زمان حركته في كل المسافة ايضاً لا يحسّ لغاية الصغر فسخيف ، فان هذا التجويز يوجب ان يكون الجسم العنصرى اشدّ قوّة تحريك من الجسم الفلكي ، وان يوجد حركة اسرع من حركة الحافظة للزمان ، وكلاهما باطلان كما لا يخفى على من له احاطة باصول الحكمة ، الا ان يقال ، كلام القيل على تقدير تجويز حركة الشعاع من العين الى الثوابت في زمان غير محسوس كما يشعر به قوله ، كما ان زمان حركته في كل المسافة ايضاً لا يحسّ ، فليجب علينا ان نقبل الآن على تزييف حجج الفريقين .

#### [ابطال ادلة الفريقين]

فنقول قولهم في الدليل الاول من انتقال الالوان والاشكال عن موادها مستحيل ، وان القريب يمنع الابصار ، فقيه ، ان استحالة الانتقال المذكور وما نعيته القريب المفرط لا يدلان على بطلان القول بالانطباع وصحة القول بالشعاع ، فان القائلين بالانطباع لم

يقولوا : ان الابصار وساير الاحساسات انما هو بنزع الصورة عن المادة على ان يؤخذ الصورة نفسها عن الماده ، وينقل الى القوة الحاسّة ، فان هذا شيء لم يقل به احد ، بل قالوا: ان البصر يقبل في نفسه صورة مشاكلة للصورة التي في المادة لا عين تلك الصورة ، وليس هذا القبول والتشبع يحصل على اى وجه كان ، وعلى اى حال كانت ، بل من الأشياء الى التشبع بشبهه سبيل بالملاقاة ، ومنها ما سبيل التشبع به ليس سبيل الملاقاة ، بل اذا استضاء المرئى بضوء يحتاج اليه في ان يلقي ذوى الصورة شبحاً عن صورته في غيره ويتوسّط بينه وبين البصر ما يعينه على هذا الالتقاء وهو الشفاف ويكون لهذا الشفاف المتوسط قدر محدود لا يمكن باقل منه ، فان ذلك الالتقاء والتأدية انما يكون بتوسط المشف لقبوله نحواً من القبول الذى وصفناه لك فيما سلف ، ثم تأديته الى الحس ، فالفاعل للشبح في الحاسّة هو المشف ، فلو لم يكن له قدر يعتدّ به ، لم يتمكّن من ان يفعل في الحاسّة ، فهذا ربما يكون هو السرّ في كون القرب المفرط مانعاً من الابصار ، ولا كون القرب المفرط معيناً للزاوية .

واما الحجج الباقية التى هى بالحقيقة شبهة ، فحلّتها مبنىً على مقدمة مشهورة بين المشائين وهى : ان الحقيقة الواحدة يجوز ان يكون لها وجودات متفاوتة فى الشرافة والخسة بحسب المظاهر المختلفة ، فان الحقيقة الواحدة قد يكون لها وجود فى الحسّ ووجود فى الخيال ووجود فى العقل ، ولا يخفى ان وجوده فى الخيال اقرب الى التجرد من وجودها فى الحسّ ، ووجودها فى العقل اشدّ تجرّداً منه فى الخيال ، واذا جاز ذلك فى القوى المدركة ، فلم لا يجوز فى الاجسام الخارجية المختلفة بحسب الاشفاف وعدمه ، والصقالة وعدمها ، وخصوصاً اذا ساق البرهان اليه ، فانك قد عرفت فى تحقيق المشف ، ان المبصرات لها وجود المشف المتوسط المؤدى ، لا كوجودها فى موادها ، بل اشرف منه واقرب الى التجرّد . وستعلم ايضاً بعد ابطال جميع المذاهب فى الرؤية الا الانطباع وبقائه حقاً ، ان القول بوجود المبصرات فى المشف المتوسط وفى الصيقل المتوسط ، سببها بوجودها فى المدارك امر ضرورى ، وليس هذا التجويز بديهي

البطلان، ولا دليل يدل على بطلانه، لتعارضنا .

واذا تمهد هذا فنقول: ان القول القائل بالانطباع : ان الصورة التى يرى ويظن انها يرى فى المرأة ، انها يرى فيها، بل يقول : انها لا ينطبع فى المرأة على الهيئة التى تنطبع فى مادتها على وجه التكيف بها بحيث لا يجمع الأضداد فيها ، بل على وجه لا يتكيف بحيث يجتمع فيها الاضداد ، كوجود المدركات فى القوى المدركة .

والحاصل : ان الصيقل مؤد كالمشف وقابل كقبوله، فيكون المشف والصقيل شيئين يحتاج اليهما فى ان تتأدى الصورة عن ذى الصورة الى الباصرة ، فالمرئى هو ذوا الصورة بانطباع صورته فى الباصرة بتوسط المشف والصقيل، الا انه اذا كان المؤدى ايضاً مما يرى كالصقيل ويتأدى الشبح المؤدى وشبح الصقيل معاً ورؤيا معاً فى جزء واحد من الناظر، يظن ان الشبح رؤى فى الصقيل. فنقول : قولهم انتقاله بانتقال الرائي، دليل على انه ليس هناك موضع يتشبح فيه الصورة يدل على انه ليس موضع يتشبح فيه الصورة تشبهاً مادياً كوجودها فى مادتها ، وهذا لا يضرنا، فانا ايضاً لا نقول به ، بل نقول : انها كليتها فى كلية المرأة من غير ان يتكيف بها المحل، ولذا يؤدى جزء المرأة ما يؤديه كلها ، فانك اذا سترت بعض المرأة فلبعض المكشوف يؤدى ايضاً ما يؤديه الكل ، ولو كان الانطباع على سبيل التكيف لأمتنع هذا .

واما ما يتوهم من ان الصورة ينتقل بانتقال الرائي ، فهو لان الاصل فى التأدية لما كان موضعاً من المرأة نسبته الى الرائي انه بحيث لو توهم ان مخروطاً خرج عن البصر ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لأنطبق قاعدة المخروط على وجه الرائي ، ولا شك ان الموضع الذى له هذه النسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي ، واذا تبدل ظن ان المرئى يرى فى جزء آخر .

واما ما يتوهم ان المرئى غير فيها، وانه يقرب ويبعد عن ان ينفذ ، فليس على ما يتوهم ، بل هذا البعد هو بُعد ذى الصورة فى خلاف جهة الغور ، فان المرئى عندنا ايضاً هو ذوا الصورة فى مكانه وبعده وعظمه ووصفه وغير ذلك لا الصورة فى المرأة .

وبما ذكرنا ظهر أيضاً الجواب عن قولهم : ان الناظر الى حدقة شخص آخر يرى شبحه فيها ولا يراه ذلك الآخر ، فلو كان الابصار بالانطباع لوجب ان يراه كل منهما ، لأن الحدقة كالمرآة مؤدية بالانعكاس بصورة الناظر لا بصورة صورته الى باصرته ، فالمرئى للناظر وصاحب الحدقة وهو وجه الناظر لا شبحه في الحدقة .

وكذا الجواب عن قولهم : لو كان الابصار بالانطباع ، لزم ان لا يحس ما هو أكثر من نقطة ناظرة ، اذ لا ينطبع في ناظرة ما هو أكبر منه مقداراً ، لأنه انما يلزم ذلك لو قلنا بالانطباع المادى كوجود الاعراض في موضوعاتها ، ولسنا قائلين به بل نقول : ان العظم المعين المحدود له وجود في مادته مادى بحيث يشغل المكان ويزاحم غيره من جنسه ، وله وجود في الحاسة غير مادى بحيث لا يكون شاغلاً للمكان ومزاحماً بشخص آخر من جنسه ، والا لوجب ان يصير الحاسة عظيماً وصغيراً ومعوجاً ومستقيماً وغير ذلك . والشيخ في الشفاء انكر المقدمة التى بينا الجواب عنها ، وقال : « هذا مما لا اقول به ولا اعرفه ، ولا افهم كيف يكون الصورة في جسم مادى من غير ان يكون موجودة فيه ، وقد يخلو الجسم عنها وهى منطبعة فيه ، وكيف يكون غير خالٍ عنها ، وهو لا يرى فيه ، بل يرى صورته التى له ، مع انه شأن ذلك ، اى : الجسم ايضا ان يرى ، وكيف يكون خالياً بالقياس الى واقف دون واقف ، هذا اشتطاط وتكشف بعيد ، ومما فيه من التكلف انهم لا يجعلون للشكل انطباعاً فيه وان جعلوا الشكل غير محدود ومما فيه من التكلف ان يجعلوا الصورة السواد في جسم من غير ان يكون ذلك سواد للجسم ، وان يجوّزوا اجتماع البياض ايضا فيه في وقت واحد ، وان يجعلوا صورة السواد غير السواد ، وصورة البياض غير البياض ... » .

وكانه غفل عن انه يلزم اما طرد القول بالانطباع ، واما القول بمثل هذا الانطباع الذى انكره ، فانه قائل بان القوى حالة فى موادها حلولاً مادياً كحلول صور البسائط العنصرية فى موادها ، فحلول اشباح المحسوسات فى القوى المدركة الحالة حلولاً مادياً ، ان كان مادياً ايضا لزمه اكثر المفاسد التى اوردها اصحاب الشعاع ، وان لم يكن

حلولاً مادياً صرفاً، بل كان له نحو من التجرد ، فهو القول بانطباع الشيء في المادى انطباعاً غير مادى، بما حققنا يظهر لك دفع جميع استبعاداته المصدرة بكيف كيف ، وايراداته، ولمّا بطل حجج القائلين بشعاعات خطية والقائلين بالاستحالة ودفع ايراداتهم على القائلين بالانطباع، بقى مذهباهما في مقام الاحتمال فقط، فلنبطل هذين الاحتمالين ايضاً .

اما بطلان الاول ، فمن وجوه :

الأول - انه كيف يخرج من البصر جسم يحيط نصف كرة العالم، فانه لا يجتّوز العاقل ان يخرج جسم . لهذا العظم من الجليدية وهى بهذا الصغر .

والثاني - انه اذا اطبقتنا الجفن فلا يخلو اما ان ينعدم ذلك الذى كان خارجاً او يعود ، فان انعدم ، فكيف يجوز ان يخرج جسم فانعدم حين انطباق الجفن ، ثم يخرج آخر مثله حين فتحه، وهكذا دائماً، وما سبب انعدامه وسبب وجوده وان عاد حين انطباق الجفن، ثم يخرج حين فتحه، وهكذا دائماً كأنه قام على نية - علانية - خ - فما السبب في هذا العود والخروج ؟ اهو مشتاق بالطبع الى الخارج فلم يعود ، او هو مشتاق الى الداخل ، فلم يخرج ؟

والثالث - انه يلزم تداخل الأجسام .

والرابع - انه يلزم خرق الأفلاك .

والخامس - انه لا يخلو اما ان يكون هذه الحركة ارادية، وظاهر انه ليس كذلك، او طبيعية ، وهو ايضاً ظاهر البطلان ، اذ الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة، او قسرية، وهو ايضاً باطل، اذ لا قسر حين لا طبع، والمناقشة بانه: لم لا يجوز ان يكون حركته الى احدى الجهات طبيعية والى غيرها قسرية ، وان لم يكن القاسر معلوماً لنا ، سخيفة ، يظهر بطلانها بادنى توجهه .

والسادس - انه يلزم تشويش الشعاع عند هبوب الرياح القوية ، ومن هذا يلزم ان يرى الرائي ما خلفه دون ما يواجهه .



والسابع- هو الذى ذكرناه آنفاً من القائلين بالاستحالة على القائلين بالشعاعات ولبطلانه وجوه اخرى كثيرة ، تركناها مخافة التحويل .

### [بيان بطلان المذهب الثانى]

واما بطلان الثانى - وهو القول بتكثيف المشف المتوسط بكيفية شعاع البصر ، فلما سمعت فيما سلف من القائلين بالشعاعات فى ابطال هذا المذهب .

وايضاً : لأن هذه الكيفية ، ان قبلت الاشتداد والضعف ، فعند اجتماع العيون كانت اقوى ، وكانت الابصار اقوى ، فحينئذ يلزم ان يكون ضعيف البصر اذا وقف بجانب قوى البصر اقوى منه حين الانفراد ، وان لم يقبل فتلك الكيفية عند اجتماع العيون اما يحصل من بعض العيون دون بعض آخر ، فيلزم الترجيح بلامرجح . على انا نقول : فحينئذ يجوز ان يرى ذلك الآخر بهذه الكيفية الحاصلة من عين غيره ، او لا يجوز ، وعلى الاول يلزم ان يرى احد العين غيره ، وعلى الثانى يلزم ان يرى ذلك البعض الاول دون غيره ، او يحصل من جميعها ، فيلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي ، او لا يحصل من شىء منها ، فيلزم ان لا يرى احد منهم . ولعلك تقول : يجوز ان يكون ابصار كل واحد مشروطاً بتكثيف المشف المتوسط بشعاع عينه ، والشعاع الحاصل من عين كل واحد يغاير الذى من عين غيره مغايرة نوعية ، وحينئذ لا يلزم ان ابصار ضعيف البصر الواقف بجانب قوى البصر اقوى منه حين الانفراد ولا رؤية احد بعين غيره ، ولا توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي . فان خطر هذا ببالك ، فاعلم : ان الأشعة الحاصلة من عيون افراد نوع واحد ، متحدة بالنوع كما لا يخفى عند ادنى التفات ، فاختلاف الأشعة نوعاً محال . واما التعدد الشخصى فهو عند الاجتماع ايضاً محال ، والا لزم اجتماع الأمثال فى موضع واحد ، وهو محال . وربما يوجه القول بخروج الشعاع ، بانه كناية عن توجه النفس الى الخارج من طريق الحس وبوسيلة عضو مخصوص ، فلنفترض انه ما حقيقة هذا التوجه ؟ فان كان معناه انه يحصل للنفس حصول وظهور فى المشف

المتوسط بين الرأى حصولاً محدوداً بحدود جسمانيّة ، لكن لا كحصول الجسم فى المكان وحصول الصورة فى المادة وحصول العرض فى الموضوع ، بل كحصول المبصرات فى المشف والمرآة على الوجه الذى حقّق فيما سبق ، فهذا التوجّه للنفس اما ان يكون مسبوقاً بتوجّدها وتحقّقها متعلق القوام بعضو مخصوص ، اى صيرورتها فى حدّ الحس ، فالمتوجّه الحاصل فى المشف حينئذ هو قوّة البصر ، وقد علمت انها متعلّق بالجسم ، محبوسة فى وجوده به ، فكيف يمكن من الخروج عن هذا الجسم فى الحصول فى غيره ، وان لم يكن مسبوقاً به فالنفس لا يحتاج حينئذ فى ادراك المبصرات الى آلة البصر ، هذا خلف . وان كان معناه : ان النفس اذا توجّهته الى الخارج الوضعى الجهتى فلكونها غير ذات وضع وجهة ولم يتأتّ لها هذا التوجّه ، الا ان يجعل الشئ الوضعى الجهتى وسيلة فى هذا التوجه ، لا اى شئ اتفق ، بل عضواً من بدنها ، ولا اى عضو اتفق ، بل عضواً - له صقالة واشفاف ورطوبة ، ونورد ان يكون توجّدها الى الخارج عبارة عن توجّدها وارتباطها بذلك العضو ، اى انحطاطها الى درجة الحس بشرط تحقق المقابلة بين ذلك العضو والامر الخارج من غير ان يكون لها تحقّق وحصول فى المشف ، لا الخارج المتوسط ولا فى المرئى ، فلا يخلو اما ان يكون التوجه الى ذلك العضو موجّباً لأن يكون لها وجود متعلق القوام بذلك العضو ، اى لا تنزّل بحدّ الطرف والمحاذاة ، فحينئذ كان معنى الاحساس بالتوجه الى العضو الخاص ان قوّة البصر يحيط بالخارج المرئى مشروط بالمقابلة وسائر الشرايط ، ويتصوّر بصورة المرئى من غير خروجها عن حدّ وجودها المتعلق بذلك العضو من غير القاء المرئى شبحه فيها . ولا يخفى ان مثل هذه الاحاطة لا يكون الا احاطة معنوية ، وهى لا يتصوّر للقوّة الجسمانيّة ، وان كان لها نوع تجرّد ، فان هذا التجرّد لم يخرجها عن الوجود الجهتى ، فكيف يتمكّن من هذه الاحاطة المعنوية ، فانّ مثل هذه الاحاطة ليست الا من طريق الباطن كاحاطة العقل والنفس الكليّين لا من طريق الظاهر والخارج ، وان لم يكن موجّباً ، اى وان لم يكن توجّه النفس الى ذلك العضو موجّباً لصيرورتها متحقّقة فى حدّ الحس ، وجبتها بحد

الطرف والمحاذاة، والمفروض، وانها لا موجودة في المشف المتوسط ايضاً انها ليست يتأدى اليها شبح المرئى، واستحال حينئذ توجهها الى المرئى الموجود في الخارج واحاطتها به، فان دعوى احاطة النفس بظاهر المرئى من غير ان يكون موجوداً في حد الحس ولا في المشف المتوسط ولا ان يكون نفساً له ولا فاعلة له ولا ان يتأدى اليها المرئى، دعوى لا يمكن الخروج عن عهدها.

وايضاً: لو امكن ذلك، فما معنى توجهها الى الخارج بتوجهها الى العضو الخاص وما معنى آليته لها وما معنى وساطة الشفيف وما معنى منع الحاجب عن الابصار، وما معنى انعكاس الشعاع وانعطافه، وكيف يصير الامر المضى راجعاً او معوجاً بسبب مصادفة الصقيل، وكيف يصادف ما ليس مكانياً؟ الا ان يطلع عليه ويرجع.

#### [توجيه كلام القائلين بالشعاع من طريق المناظر والمرآيا]

ومن الناس من اراد توجيه كلام القائلين بخروج الشعاع على وجه يندفع عنه جميع تلك الوجوه الموردة عليهم، فقال: انهم ارادوا بما ذكروا، ان المرئى اذا قابل شعاع البصر، استعداداً لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط رأسه عند مركز المبصر، لكنهم لما سموا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازاً على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه، وفي هذا التوجيه نظر من وجوه:

الأول - انه ما الاستعداد الاستحالي في كيفية ما؟ فهل المضى شمساً كان او بصرأ يحيله الى كيفية ما، وليس اثره بما هو مضى بالذات الا الاضاءة، فان كان احاله الى الاستضاءة لا يتحقق الا عند المقابلة، فهو يفيض الضوء على ما يقابله، وان كان احاله الى ما هو اثره بالعرض، فالمضى يردده او يسخنه، او الى كيفية غير هاتين يحيله، ولا شيء من هذه الكيفيات يتوقف عليها الاستضاءة، فان الجسم يستضىء عند مقابلة المضى حاراً كان او بارداً، وعلى اى حال من الأحوال، بشرط ان يكون كشيئاً، ولا

شك ان اللطيف لا يصير بسبب المقابلة كثيفاً ، وكان الموجّه لما رأى ان الاستضاءة لا يتحقق الا عند المقابلة ظنّها انها يعدّ الجسم لقبول الضوء ، وغفل عن ان كل ما لا يتحقق بالافاضة والاستفاضة الا عند وجوده ، لا يلزم ان يكون<sup>١</sup> بحسبه القابل ، بل قد يكون<sup>٢</sup> بحسبه الفاعل ، كما فيما نحن فيه ، فان الفاعل الجسماني لا يمكن ان يفعل الا بالنسبة كالتقرب والملاقاة وغير ذلك ، فعدم الاستضاءة الا عند المقابلة ، لان المضى لا يمكن ان يضىء الا ما يقابله والا لا يمكن ان يضىء الشمس حين كونها تحت الارض وفوق الارض ، لان المقابلة يفيد المقابل استعداداً .

والثاني - ان افاضة الضوء وسائر الأعراض الجسمانية عن المجردات من غير مباشرة القوى الجسمانية محال كما لا يخفى على من له احاطة بالأصول ، ولما سيجيء ايضاً عن قريب .

والثالث - انه مع قطع النظر عن هذه المراتب فالابصار بالشعاع المنفصل عن البصر ايضاً محال في نفسه ، اذ لا ربط له بالبصر فكيف يصير آلة له في الابصار ، ومثل هذه الأقاويل لا يتكلّم به الا المجاز في الكلام . والى هنا تبين لك بطلان حجج الفريقين وشبهها ومذهبهما ، ثم ان هيهنا مذهبين آخرين غير مشتهرين قد اخترعهما بعض المتأخرين :

[بيان مسلك الشيخ السعيد الشهيد الشهرودي في الابصار]

احدهما - للشيخ الاشراق ، فانه لما رأى الاشكالات الموردة على المذاهب الثلاثة للقدماء ، ولم يقدر على دفعها ، حكم بأن الابصار ليس بشيء من هذه الطرق ، فحدث مذهباً رابعاً ، وقال : ان الابصار باشراف النفس على المبصر ، يعنى ان النفس اذا تحقّقت المقابلة وسائر الشروط المعتمدة في الابصار ، ادركت المرئى بنحو من الاشراق ، وانت بعد احاطتك بما قلنا في ابطال التوجيه الاول لكلام القائلين بخروج الشعاع ، لا يخفى

عليك بطلان هذا المذهب .

[نقل مذهب صدر المحققين في الابصار]

وثانيهما - لصدر المحققين ، قال : « ان الابصار بحصول الصورة من قبل النفس ، يعنى ان البصر اذا قابل المرئى مستجماً لساير شرائط الرؤية تنبته النفس وحدثت صورة مطابقة لما فى الخارج فى عظمه وصغره وقربه وبعده وبالجمله فى جميع خصوصياته ، فبتلك الصورة يرى المرئى ... » وهذا المذهب ايضاً باطل ، فان التنبه بالمقابلة اما من جهة الباطن ، فهو مكاشفة لا ابصار ، واما من جهة الظاهر فهو ليس الا ادراك بالحس<sup>١</sup> الظاهر ، وادراك المقابلة فرع ادراك المتقابلين ، فيلزم ان يكون ابصار الشئ متوافقاً باحساسه اولاً . واما احتمال ان مقابلة الرئى للمرئى مع تحقق ساير الشرائط يجعل الرئى مستعداً لأن يفيض عليه من العقل الفعال صورة مطابقة للمرئى فى جميع الخصوصيات ، فبتلك يدرك المرئى ، فهو ايضاً فاسد ، اما اولاً ، فلان الاستعداد محض صورت لا معنى له على قياس ما عرفت آنفاً ، واما ثانياً ، فلان افاضة العقل على القول بالجسمانية من غير وساطة النفس محال ، فانه<sup>١</sup> طفرة .

[تأييد مذهب الانطباع فى الابصار]

ولنقبل الآن على اثبات ان الابصار بالانطباع ، فنقول : ان وجود المحسوس بما هو

١ - فانه ايس بطفرة ولا يلزمها ، لان المفيض لجميع الصور هو العقل ولكن بوساطة امر برزخى موجود بين العالمين وان النفس الانسانية بازاء العقل المجرد والأمر البرزخى المسمى بالخيال قوتين ، قوة الخيال والعقل . بنا براین صور جزئى از عقل ببرزخ و از آنجا به نفس وارد ميشود و بقيام صدورى متمثل است عندانفس و صور مدرك با دراك نفسانى و يا مبصر از راه احساس در صورت مطابقت بين مبصر بالذات وبالعرض امكان ندارد در قوه مادی منطبع باشد للزوم انطباع الكبير فى الصغير وتحقق اشباح العظيمة فى الخردلة .

محسوس هو وجوده لمحسسه لا محالة غير وجوده في المادة الخارجية، اذ لو كان وجوده في المادة وجوداً ادراكياً، لكان كونه في المادة عين كونه محسوساً، وجد حس اولم<sup>۱</sup> يوجد، وليس كذلك، فظهر ان وجوده الاحساسی ليس هو وجوده المادی، وليس ايضاً وجوده فيما فوق الحس، والا لا يمكن لاحد ان يدرك ببصره الصور الخيالية والعقلية، فثبت ان وجوده ليس الا في الحس، وليس وجوده فيه كوجوده في المادة، اعني بتكيف المادة به، والا لا تمتنع وجود الاضداد، ولكان الحس بوجود السواد والبياض فيه اسود وايض، فوجود المحسوس في الحس<sup>۲</sup> له نحو تجشّد. ثم ان وجود المحسوس في الحس

۲ - واعلم ان المدرك يلزم ان يكون امراً مجرداً عن المادة ولو بالتجريد الناقص، لانه ما لم يدرك النفس المدرك ولم يحصل عند النفس وما حصل له وجود عند النفس لا يدرك وشيء وقتي وجود للنفس پیدا نمود باید دارای صریح وجود باشد ومنطبع در ماده نباشد وماده مانع ادراك است .

۲ - چون این مجرد عقلانی نیست باید دارای تجرد برزخی باشد چون بحصر عقلی، شيء یا مادی صرف است که همان صور منطبعة در ماده اند و شيء منطبع در ماده دارای ملاك ادراك نیست یعنی نه وجودش مدرك میشود و نه خود امری را ادراك می نماید ناچار مدرك باید دارای وجود صریح جمعی باشد که بتمام هویت برای مدرك خود حاضر باشد. و در مقام ادراك عقلی امکان ندارد، پس مدرك دارای تجشّد برزخی و خیالی است.

شان عضو باصره مانند دیگر مواضع احساس فقط تأثر از مبصر بالعرض خارجی است و تا صورت و با اثری از آن در قوای دماغی حاصل نشود شيء مدرك نشود و حصول صور در سیلشول دماغی و قبول یا تأثر آن از صور وارد از طریق اعصاب واسطه، تأثر جسمانی و تأثیر نیز قهراً جسمانی خواهد بود و وجود ادراکی باید امری باشد اتم و اشرف از آثار واقع در ماده بدنی و مواضع احساسی مع ورود اشکالات صعب الانحلال و بعضی از ایرادات غیر قابل دفع و لا محیص الاعن القول بما اختاره صدر الحکما، و لا یرد علیه ما اورده المؤلف ونحن نفصل القول فی المقام فی المقدمة علی الرسالة او نحراً لمرام علی سبیل التعليق فانظر .

لا يخلو اما ان يكون بذهاب الحس الى المحسوس وملاقاته اياه، وهذا الذهاب اما بخروج شيء من البصر اليه، وذلك الخروج ايضاً اما حقيقى بان يكون الخارج من البصر خطوياً شعاعية اى اجساماً مستدقة شعاعية، فهو مذهب القائلين بشعاعات خطيئة، واما مجازى بان يكون المراد من الخروج تكييف الجسم المشف المتوسط بكيفية الشعاع البصرى وصيرورته آلة فى الابصار ، كما هو مذهب القائلين بالاستحالة ، او لا يكون بخروج شيء ، بل يكون باشراق النفس ، كما هو مذهب شيخ الاشراق ، او بذهاب المحسوس الى الحس ، وهو اما عما فوق الحس كالنفس والعقل ، كما هو مذهب صدر المحققين ركالا احتمال الذى ذكرنا آنفاً ، او عما دون الحس ، اذ من شأن المضى بذاته والمستنير الملوّن ان يفعل فى مقابله من الاجسام القابلة للتشبيح خصوصاً الاجسام الصقيلة شبحه ومثاله ، كما هو مذهب القائلين بالانطباع ، وقد ابطنا هذه الاحتمالات كلها ، سوى الاحتمال الأخير ، فثبت ان الابصار بالانطباع وهو المطلوب .

#### [دلائل القول بالانطباع واثبات حقيقة هذا القول]

ومن الدلائل<sup>١</sup> على حقيقة الانطباع ، انه لو لم يكن الابصار بحصول شبح فى المرئى، لما امكنا ان نتخيّله بعد انقضاء حالة الابصار ، اذ لو كان الابصار بقاعدة المخروط الشعاعى واتصاله بالمبصر ، فبعد انقطاعه وانفصاله لم يبق فينا شيء تخيله متى شئنا . ومنها - ان المرئى اذا كان قريباً من الرأى قريباً معتدلاً ، يرى كما هو ، واذا بُعد منه ، يرى اصغر مما هو عليه ، وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحلّ بحيث لا يرى ، وما ذلك الا لأن صورة المرئى بتأديتها الى الرأى ، توهم مخروطاً لا وجود له اصلاً ، قاعدته الى المرئى ثم يستدق الى البصر حتى ينقطع عند سطح الجليدية ، فان كان مقطعه ، اى زاوية رأس المخروط اوسع ، كان الصورة المؤداة الى البصر اعظم ، وان كان اضيق ، كانت اصغر . واما على مذهب اصحاب الشعاع فينبغى

١ - ومن الدلائل على حقيقة الانطباع .

ان يرى المرئى على مقدار واحدة فى جميع ابعاده ، ولا يجديه وسعة الزاوية وضيقها ، فانه يجعل الباصر واصلاً الى المبصر لامساً له اينما كان المبصر، قريباً كان او بعيداً .

وما قيل عليه : من ان القائلين بالشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئى وعظمه تابعاً لصغر زاوية المخروط وعظمها ، ففساده ظاهر ، لان كلام المستدل هو ان عظم الزاوية المذكورة وصغرها لا ينفعهم ، ولا يصلح ان يكون مبنى عظم المرئى وصغره ، لا انهم لا يدعون ذلك او يدعون .

ومنها - رؤية الخطوط المعكوسة كنقش الخاتم فى المرآة مستوية والمستوية معكوسة . لتبين امور ربما يخفى<sup>١</sup> على بعض المحصلين :

احدها - رؤية الشئ الواحد شيئين ، فنقول فى بيانه : ان شبح المرئى انما ينطبع اولاً فى رطوبة الجليدية وان الابصار لا يكون عندها ، والا لرأى الشئ الواحد شيئين ، لأن المرئى فى الجليديتين شبحين ، كما اذا لمس باليدين كان لمسين ، بل الابصار انما يكون عند ملتقى العصبين المجوفتين ، وكما ان الصور الخارجية يتوهم من تأديتها الى البصر هيئة مخروط يستدق الى ان ينتهى رأسه عند الجليدية ، كذلك يتوهم من تأدية كل من الشبحين الذين فى الجليديتين بواسطة الروح المؤدية التى فى العصبين الى ملتقاهما هيئة مخروط يستدق الى ان ينتهى رأسه الى الملتقى ، فيلتقى رأسهما ويتقاطعان هناك ، فيتحد هناك صورة شبيحيّة واحدة عند جزء واحد من الروح الحامل للقوة الباصرة ، ثم ان وراء ذلك الملتقى فى العصبين روح مؤدية للمبصرة لا تدركه اياه ، والا لزم ايضا ان يرى الواحد اثنين ، لاقتراق العصبين ، وهذه المؤدية لاتصالها بالروح المصبوبة فى البطن المقدم من الدماغ تؤدى اليها ، فينطبع الشبح هناك فى الروح الحاملة للحس المشترك فيه ، فيدرك الحس المشترك ، وهناك ينتهى الابصار . اذا عرفت هذا فنقول : ان السبب فى رؤية الشئ الواحد شيئين هو : ان الأدلة المؤدية من البصر اذا كانت منفصلة ، فلا يتأدى الشبحان الى جزء واحد من الروح المصبوبة



فى الملتقى على الاستقامة، بل يتأدى كل منهما عند جزء آخر من الروح التى هناك ،  
فيجب ان يرى الواحد اثنين .

وثانيهما - سبب الانعكاس ، فانه قد كان بعض الاجسام اذا رأى هو نفسه يظن انه  
يرى فيه اشياء اخر وان لم يكن تلك الأشياء مقابلة للبصر، ويقال : ان السبب فى ذلك  
هو الانعكاس .

### [بيان سبب الانعكاس والتحقيق فيه]

اما اصحاب الشعاع فيقولون : ان الخطوط الشعاعية اذا وصلت اليه ، تراه ، واذا  
انعكست منه الى اشياء مقابلة له، تراها ايضا .

واما اصحاب الاشباح، فقالوا: ان تلك الأشياء اذا كان وضعها منه كوضعه من البصر  
يتأدى شبحها اليه وينعكس منه الى البصر ، والمراد بالانعكاس على هذا الرأى غير  
الانعكاس على الرأى الاول ، اذ المراد على الثانى ، ان المبصر كما فعل شبحه فى ذلك  
البعض من الاجسام ، فكذلك هو ايضا يفعل ما وصل اليه فى البصر ، وعلى التقديرين  
بقى التفتيش فى انه ما السبب فى هذا الانعكاس ؟ فان كان السبب هو الاشفاق ، فقد  
يكون من غير المشف انعكاس، وان كان السبب هو الكثافة، فقد يكون من غير الكثيف  
انعكاس ، وان كان السبب هو الصلابة ، فقد يكون من غير الصلب انعكاس ، وان كان  
السبب هو اللينية فقد يكون من غير اللين انعكاس، وان كان السبب هو الصقالة، فيجب  
ان يوجد هذا العكس من جميع الاجسام ، وان كانت خشنة ، فان سبب الخشونة هو  
الزاوية اما لشبهها مما يتعثر عن الحدية ، ولا بد فى كل ذى زاوية من سطح ليس فيه  
زاوية فيكون صقيلا ، والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية ، او لاتهت القسمة الى اجزاء  
ليست بسطوح وكلاهما محال، فاذن كل جسم خشن فمؤلف السطح من سطوح صقيلة،  
فيجب ان يكون عن كل سطح منها عكس .

والجواب على مذهب اصحاب الانطباع، ان السبب هو الصقالة، وانه اذا كان السبب

هو هذه ، فكل صقالة عظيمة كانت اوصغيرة ، فهي عكسة لتأدية شبح ما ، لكن الاشباح التي يؤديها السطوح الصغار اصغر من ان يميزها البصر ، لان الجسم الخشن يختلط فيه الظلمة بالنور ، فيظلم الاغوار وكل تتو وان لم يكن مظلماً ، لكن اصغر من ان يؤدي شبحاً يتميز عند الحس فلا يحس به ، واما اذا كان سطحاً صقيلاً متصلاً فلم يلزم ذلك . ولا يخفى ان هذا الجواب لو صح لدل على ، ان الجسم الخشن يمتنع عليه ان يفعل شبح نفسه في البصر ، فيلزم ان يكون ممتنع الرؤية ، والحق في الجواب : انه لا يكفي في قبول الشبح وتأديته اى سطح صقيل اتفق صغيراً كان او كبيراً ، بل يشترط فيها من سطح صقيل متصل الاجزاء ، ولا تنفاء هذا الشرط في الخشن يمتنع ان يتشبح او يؤدي .

[تحقيق في سبب رؤية الشيء في الماء وان سبب الرؤية فيه اعظم مما يرى في الهواء]

وثالثها - سبب رؤية الشيء في الماء اعظم مما يرى في الهواء ، فقال بعض اصحاب الانطباع : ان السبب فيه ، ان بعض ما يحاذي من الماء يؤدي على انه منفذ في المحاذاة وبعضه على انه مرآة .

وقال الشيخ : ولا يبعد ان يظن ان الجميع يؤدي ، على انه مرآة ، والمرآة من داخل خلاف المرآة من خارج ، انتهى كلامه .

ويمكن ان يقال : ان السبب فيه وفي رؤية الشيء الواقع خلف الاجسام الصقيلة كالماء والعيك اعظم مما يرى في الهواء هو قوة الروح الباصرة وكثرتها في مثل هذه

١ - قال بعض ارباب خروج الشعاع : لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة ، واما في الماء ، فينعطف الشعاع الى السهم ويتراكم من سطح الماء الى المرئي ، فيرى المرئي اعظم ، لان الزاوية التي بازائه في الجليدية بحالها في العظم وعظم المرئي تابع لعظم تلك الزاوية ، فبعضه ينفذ مستقيماً ، وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعى النافذ مستقيماً ، وبعضه على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر ، فيرى في الامتداد الشعاعى النافذ مستقيماً ومنعطفاً معاً من غير تمايز ، وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء ، واذا بعد فيرى في الموضعين ، لكون رؤيتهما بالامتدادين المتفايرين .

الاحوال ، وبيانه ان لكل قوة من القوى المدركة انبعثاً بالطبع الى مدركه حتى كانه يكاد يمتد اليه ويلتذّب به، واذا انبعث نحوه مال حامله الذي هو الروح الباصرة اليه ، وان الطبقة العنبية سهلة القبول للحركة على خارج وداخل على الاستقامة والى جانب فيتبع اندفاعها الى خارج انضغاط يعرض لها اتساع يعرض للثقبه العنبية ويتبع اندفاعها الى داخل اجتماع يعرض لها وتضييق يعرض للثقبه فاذا اتفق ان ضافت الثقبه عن حدها الطبيعى رأى الشئ اكبر .

اذا عرفت هذا فنقول : ان المرئى اذا وقع داخل المشف الاغلظ او خلفه، فالقوة المدركة حينئذ لما تنبّهت على شئ يتوهّم كونه مانعاً عن مطلوبه ، لكونه اغلظ ، صارت حريصاً ، فتنبعث الى الخارج ، ومال تبعاً حامله الذى هو الروح التى ينطبع فيها الصورة ، واذا مال الروح الى الخارج ، ارتدت العنبة واندفعت الى الداخل وكثرت الروح قدام العنبة ، فيتشبع المرئى اعظم لعظم الروح التى هى محل الشبح وكثرتها ، فالحكم باسناد عظم المرئى الى تضييق الثقبه لمقارنة كثرة الروح قدام العنبة، فهو حكم بالعرض ، والحكم بالذات هو اسناد العظم الى كثرة الروح قدام العنبة . وبما ذكرنا ظهر لك سرّ قول الشيخ : ان المرأة من داخل خلاف المرأة من خارج .

ورابعها - انه اذا كان فى داخل سطح الماء ويشبهه مرئى، فان كان على استقامة البصر ، فذلك الماء اراه على انه مشف واره على انه مرآة وكانت المرأة هناك الموضع الذى على استقامة البصر والمرئى معاً ، وان لم يكن على استقامة البصر فالمرآة ملتقى الخط الخارج من البصر والعمود الخارج من المرئى الذى فى الماء ، فان شبحه يتأدى عنه على استقامة الملتقى ومنه الى البصر ، كما اذا القيت خاتماً فى طست بحيث لا تراه، ثم ملأته ماء رأته .

## فصل [۱۸]

## تحقیق حواس حیوان و حصره

ان الحواس الظاهرة فی الحيوان هي هذه المذكورة لا غير ، فان الطبيعة لا ينتقل فی العود من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا ان يستوفى جميع ما فی تلك الدرجة و يبلغ منتهی الحيوانية وكمالها ، والا يلزم ان يكون السلوك فی العود بطريق الطفرة وهو محال، ومن ظن ان هذا البيان ليس برهانياً فلم يحس فهم معنى العود .

[بيان كيفية ادراك الاوضاع والاشكال والقرب ... والحركة والسكون ...]

ثم ان ههنا محسوسات مشتركة كالأعداد والمقادير والاضاع والاشكال والقرب والبعد والمماسة والحركة والسكون، والحركات والسكونات. والسكون ايضاً بالمقايسة الى اجناس الحركات وما هو غير ذلك ما يدخل فيه، وليست هذه محسوسة بالعرض لان المراد بالمحسوس بالعرض ههنا هو الذي ليس محسوساً بالحقيقة، ولكنه مقارن للمحسوس بالحقيقة، مثل ابصارنا ابا عمرو، فان المحسوس هو اللون والشكل، ولكن ان عرض ان كان

۱ - مراد از محسوس بالذات وملاك در اينكه امری از امور محسوس بالذات بشمار آید آنست كه از آن شيء محسوس اثری بالذات در قوه حسی حاصل آید بر خلاف محسوس بالعرض كه اثری از آن در حسی حاصل نمی آید و حس از آن متأثر نمیشود پس هر محسوس خارجی كه مبدأ تأثیر در حاسه شود و بین آن وقوت حس فعل و انفعال مادی حاصل آید، ناچار آن شيء محسوس بالذات خواهد بود . زید بحسب وجود خارجی و باعتبار اون وشكل محسوس بالذات است و اما حكم بآنكه زید داخل مقوله جوهر است، و یا آنكه او پدر عمر است، محسوس نمی باشد و محسوس بالعرض محسوس محسوب نمیشود .

امور مقداری نظیر عدد و خطوط و امور قابل اشارت حسی و یا حرکت و سکون و

ذلك مقارناً لأمر مضاف هو الأبوة لعمره، ولم يصبر هذا الأمر محسوساً لنا بحسب الحقيقة،

→

قرب وبعده وديگر اوصاف خاص محسوسات از امور حسی بشمار میروند باین اعتبار که محسوس واقع میشوند ولی احساس آنها منوط است باحساس امور دیگر که یکی محسوس اول و دیگری محسوس دوم است و محسوس بالعرض در بین وجود ندارد . درک معنای حرکت و قرارداد آن تحت مقوله‌ئی از مقولات محسوس نمی‌باشد ولی دیدن زید در معانی‌ثمّ رؤیت آن در مکان دیگر و رهانمودن مکانی و ورود در مکان دیگر و مشاهده آن در اوضاع مختلفه از این باب در این میان حرکت محسوس واقع میشود که عقل بکومک حس آنرا می‌یابد و حرکت از اموری است که معقول آن مطابق محسوس آن نمی‌باشد بهمین اعتبار که حرکت محسوس واقع میشود، سکون نیز از امور حسیّ بشمار می‌رود .

وما قيل : ان المحسوس بالذات هو الكيفيات المحسوسة وليس للحواس محسوس مشترك بالذات . این معنا در صورتی تمام است که ما محسوس را بامری که از آن اثری حقیقه و بالذات در قوت حس حاصل شود اگر چه بواسطه محسوس دیگر باشد، تعریف ننمائیم . و اذا حصل من شيء اثر بالذات في الحسّ و محسوسیت صفت جهت نفس وجود آن باشد، نه بحال متعلق آن اگر چه در مقام اتصاف به محسوس بودن بواسطه محتاج باشد ، محسوس بالذات است، چون واسطه در مقامات مذکوره یعنی در محسوساتی که ذکر کردیم واسطه در ثبوت است نه واسطه در عروض . قوت سامعه درک می‌نماید بزرگی و کوچکی اصوات را بکومک عقل و هکذا برخی از مدرکات سایر حواس که باعتبار مذکور از محسوسات بالذات محسوب می‌شوند . وان سئلت الحق و كنت طالباً لوضع قاعدة وملاك تجرى في الموارد المتعددة وينفعك في كثير من المقامات لا شيء من الادراك الحسى الا وقوامه بالادراك الخيالى وان التخيّل منقوم بالعقل . و در نظام تكوين حسّ مجزاً از عقل تحقق ندارد و نفس واسطه است بین عقل و حس و در نظام خلقت عقل بدون تقوم بحق اول تحقق ندارد و اليه يرجع الامور كلّها هذا مما استفدناه من كلمات قائدنا العظيم صدر العرفاء والحكماء صدر المتألهين - وانا العبد سيد جلال آشتيانی - .

اذ ليس منه رسم بالحقيقة فى القوة الباصرة . واما كل من العدد والشكل وغير ذلك ، فانه وان كان لا يحس بانفراده ، فان رسمه تابع ذلك لرسم ما يحس بأنه لون او برودة . مثلاً حتى يمتنع ارتسام امثال هذه دونها . ولذلك اى ، ولان هيهنا محسوسات مشتركة وليست هى محسوسة بالعرض بالمعنى المذكور ، ظن بعض الناس ان لهذه المحسوسات المشتركة حاسة موجودة فى الحيوان بها يدرك هذه المحسوسات .

فنقول : ان كان مطلوب لهذا البعض اثبات قوة حاسة بعذاء الخمسة المذكورة ومقابلتها حتى يصير الحواس الظاهرة ستة ، فوجود المحسوسات المشتركة لا يدل عليه ، فان منها ما يدرك باللون ولو لا الملون لما ادرك ، ومنها ما يدرك باللمس ولو لا اللمس لما ادرك ، فلو كان يمكن ادراك شىء منها من غير توسط شىء مدرك اولى لشىء من هذه الحواس ، لكان ذلك دليلاً على وجود حاسة اخرى ولكنه معلوم الاستحالة ، واما اذا كان مطلوبه اثبات الحس المشترك المعروف ، فذلك واف بمطلوبه ، فان كل حكم يشترك فيه امور متعددة ، اذا لم يكن فيها بالتشكيك ولا بالعرض ، فلا بد من ان يستند الى امر مشترك بين هذه الامور ، ثم ان كان الحكم المشترك حكماً كلياً فيكفى فيه من معنى مشترك كلى كالمشى الكلى المشترك بين الانسان والفرس ، فانه يكفى فى ذلك وجود معنى مشترك كلى هو معنى الحيوان واما ان كان ذلك الحكم جزئياً كاحساس هذا العدد ، فلا بد له من امر مشترك جزئى ولا يكفى فيه الاشتراك فى معنى الحس الكلى ، فان الاشتراك فى معنى الاحساس مستند الى الاشتراك فى معنى الحس الكلى والاشتراك فى هذا الاحساس مستند الى الاشتراك فى معنى الحس فلا بد من وجود حس جزئى مشترك بين الحواس الخمس ، وهو المراد بالحس المشترك المشترك ، فهذه الحواس تدرك المحسوسات المخصوصة بخصوصاتها والمحسوسات المشتركة الجزئية باشتراكها فى حس مشترك جزئى ، وكما ان مع المحسوسات المختصة محسوساً مشتركاً فكذلك مع الحواس المختصة حس مشترك ، وايضاً لما كان المحسوسات منحصرة فى المعقولات ، وكان هذه الحواس الخمس كافية فى ادراك جميعها بواسطة او بغير واسطة

فوجود سوى هذه لغو ، والطبيعة لا تفعل اللغو في الوجود .

### فصل [١٩]

في القول على الحواس الباطنة

فلتتكلّم أولاً في الحسّ المشترك ، فاتّه اول الحواس الباطنة .  
والمراد بالحسّ المشترك قوّة يتأدى اليها المحسوسات كلها، فانها تدركها بعين ادراك الحواس الظاهرة ايّاها ، بان يكون مع البصر في الابصار بعين ابصاره ، ومع السّمع في الاستماع بعين استماعه، ومع الشمّ في الاستشمام بعين استشمامه . وممّا يدلّ على وجود مثل هذه القوة ما عرفته في الفصل السابق، ومنه الحكم باحد المحسوس على الآخر في حدّ الاحساس ، فانا في حد اشتغالنا بابصار لون شيء وذوق طعمه واستشمام رائحته وتوجّهنا الى الظاهر نحكم بان هذا الطعم في هذا الملون وهذه الرائحة في هذا المطعم من غير رجوعنا الى الباطن ، والحكم بين الشئيين في حدّ الاحساس لا بدّ ان يجمعها في ذلك الحد والجمع بين الشئيين في حدّ الاحساس لا بدّ له من مجمع في تلك الحدّ ، ومجمع المحسوسات في حدّ الاحساس لا بدّ ان يكون في الاحساس مع الحواس وفي حدها ، والمحسّ في حدّ الحواس ومعها وبها لا يمكن ان يكون هو الخيال ولا ما فوقها، بل هو ايضاً حسّ مع الحواس كلها، كمعيّة الفاعل القريب لمعلوله، فان الحواس الظاهرة فايضة، ومنه رؤية النقطة الدائرة بسرعة دائرة ، والقطرة النازلة خطأ مستقيماً ، فان الموجود في المادة الخارجيّة يمتنع ان يجمع

١ - والحسّ المشترك قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الحكماء وعلى رأينا تبعاً لقائدنا العظيم صدر الصدور وبدر البدور هذه القوة من القوى انفسانيّة التي تكون استعداد حصوها في الشّروح المصبوب فيه يتأدى اليها صور الحسية للمحسوسات . فالباطن المقدم للدماغ تكون مظهر هذه القوة لا محلّته، لتجرد هذه القوة عن المادة كما يكون الامر هكذا في سائر القوى المدركة الواقعة في غيب عالم النفس لاعالم شهادتها والجمهور حيث انكروا تجرد اقوى الباطنة سوى العاقلة، قد اشكل عليه الامر في المعاد الجسماني.

وجوده فی مکان وزمان ووجوده فی مکان وزمان آخرین ووجوده فی هذین الآخرين وجوده فی آخرین وهکذا ، واذاکان هذا ممتنعاً ، فلیس وجود المرئی فی الخارج وجود صورة مستدیرة، ولا وجود صورة مستقيمة، فهذه الصورة المستدیرة والمستقيمة لیست الا فی القوة المدركة المتمکنة من الاحاطة بوجود الشئ فی مکان وزمان مع وجوده فی مکان وزمان آخرین لوجود حفظ ما فی هذه القوة ولو فی زمان یسر ، ولهذا لا یمکن مثل هذه الرؤیة الا فی المتحرك السريع، وهذه القوة لیست هی الباصرة، فان وجود الصورة فیها مشروط بالمقابلة ، فکما یزول المقابلة علی اتصال ، یزول عنها الصورة علی اتصال ، ولا یجامع تمثیل اللاحق کما فی الحركة، ولیس کون الباصرة علی هذه الصفة ، لانها لا تقوی علی الاحاطة بامکنة متعددة . فانها تدرك کثیرین فی امکنة متعددة دفعةً ، وكذا الواحد لو امکن<sup>۱</sup> وجوده فی امکنة متعددة فی آن واحد ، بل

۱ - لأن الحس الظاهر قوة مادية تكون جميع ادراکاتها بمشاركة الوضع ومن دون مدخلة الوضع لا یتأثر ولا ینفعل ولا یحس القوة فلا یقع ادراک ولا شک<sup>۲</sup> ان القطرة النازلة والحركة الجواله عند حصولهما فی کل موضع یبطل کونهما فی الوضع السابق علیهما وانعدم لا وضع له ومن دون الوضع لا یؤثر انشئ ولا یتأثر قوة جسمانية .

بناءً علی ما ذکرنا انحاء الصورة عن الحس<sup>۳</sup> البصری بعد حصولها مع وضع خاص او وقع ادراک لزم حصول الشئ بدون السبب ویلزم ایضاً ان یكون القوة المادية مدركة للامور الغائبة عن الحواس ، ولذا یتدل علی وجود الحس المشترك بان الانسان یدرك صوراً لا وجود لها فی الخارج کما یعرض للنائمين والمبرسمین فانهم یشاهدون صوراً عظيمة واموراً عجيبة واصواتاً کثیرة متمیزة کل عن الآخر وان النفوس الکاملة ترون اموراً مغیبة عن حواس الناس مع سلامة حواسهم والنفوس الضعیفة الساذجة ربما یرون فی حانة الخوف والدهشة فی ایام وقوع الحروب والزلازل لانزعاج نفوسهم صوراً انسانية مشغولة بالحروب ویرون فی النوم صور الزلازل وخراب بیتهم اوبلدھم مع ان ما یرونهم غیر واقعة فی الخارج ولا لراھا غیرهم وان العدم المحض لا یصیر منشأ الخوف والدهشة ویعلم من هذا ان امثال هذه الصور واقعة فی قوة ادراکیة مبیانة للقوة الخیالية



لأنها لا تقوى على الاحاطة بازمنة متعددة على ملاحظة جزئين من الزمان معاً ، فهذه القوة لا بد ان يكون غير الباصرة ، وان يكون قوة على الاحاطة بوجود الشيء في زمانين ومكانين ، لتمكثها من الاحاطة بوجود الشيء في زمانين ومكانين ، ولتمكثها من الاحاطة بجزئين من الزمان وملاحظة الموجود فيهما معاً ، وهذه القوة ليست هي التي يتخيّل ، فان الدائرة في المثال المذكور مشاهدة لا مخيّلّة ، فهي التي يسمى الحس المشترك ، فهي لكونها اعلى وجوداً ودرجة من الحواس الظاهرة ، وجب ان يكون مع الدرك حفظ ما ولو كان قليلاً بحيث لو لم يكن المتحرك سريعاً في جولانه لم ير مستديراً .

ومنه ان البصر لا بناء له ولا اطلاع عن السمع ولا عن ادراكه ولا للسمع عن البصر وادراكه، وهكذا ساير الحواس، فلو لم يكن هناك قوّة جامعة للحواس ، لم يعلم المبصر انه هو الذي يسمع، ولا السامع انه هو الذي يبصر، وليس كذلك، فان كل احد يعلم انه هو الذي يبصر وهو الذي يسمع ايضاً ، والذي يسمع هو الذي يبصر . وايضاً هذا العلم ليس بالخيال وما فوقه ، فان هذا العلم انما هو في حدّ الاحساس والظاهر، والعلم بالخيال وما فوقه لا يحصل الا بالانعطاف من حدّ الاحساس والظاهر الى الباطن، وهذا العلم يحصل من غير انعطاف .

## فصل [٢٠]

في القول في ساير القوى الباطنة

فنقول : من البيّن ان لنا ادراكاً جزئياً سوى الاحساس بالحواس الظاهرة ، فان الإدراك بها لا يتصوّر الا بالوضع والمحاذاة . وبالجمله بنسبة مخصوصة بينها وبين

→

وانوهمية ولا يقصد بالحس المشترك الا هذا، لان العقل لا يدرك الصور الجزئية المتميزة بالمقدار واللون والمحل وغيرها من الهيئات الموجبة للجزئية - آشتياني - .

المحسوسات ، وانه يبيّن ، انا ندرك المحسوسات بالحواسّ الظاهرة عند انتفاء تلك النسبة ايضاً ، وليس هو بالحواس ، لا انتفاء شرط الادراك بها ، فهو بقوّة اخرى غيرها ، ونحن نسمّيها بقوّة الخيال ، اذ الخيال عندنا هو الذى يدرك صور المحسوسات بلا نسبة له الى المادة الخارجيّة لكونه خزينة للحس المشترك ، كما عليه اصطلاح الشيخ ومن تبعه .

ثمّ انا نجد من انفسنا ، انا ندرك معان جزئيّة ، مثل العداوة والموادة والمنافرة التى تدركها الشاة من الذئب<sup>١</sup> ، ومثل المحبّة التى تدركها من سخلتها ، او الموافقة التى تدركها من صاحبها ، فان هذه المعانى الجزئية تدركها النفس الحيوانيّة ، وما دلّ عليها شىء من الحواسّ الظاهرة وان كانت متعلّقة بالمحسوسات .

ويبيّن ايضاً : انّ لكل من الصور الخيالية والمعانى الجزئية فى الحيوان حفظ ، فان صورة الطعم الذى ذاقه الحيوان ، لو لم يكن محفوظة فيه ، لما كان اذا رآه همّ بأكله ، وكذا لو لم يكن صورة العود ، او صورة الشىء الذى ادرك منها الألم محفوظة عند ، لما كان اذا رآه ثانياً هرب منه .

وايضاً : نجد انا ندرك اشياء على وجه لم تتادّ إلينا على هذا الوجه ، مثل ان ندرك انساناً ذا عشرة رؤس ، وحيواناً نصفه ابل ، ومثل ان ندرك انساناً بلا رأس وما اشبه ذلك من الامور التى لم يحس بها فى الخارج ، فلننظر هل لا بدّ لكل من هذه الامور الاربعة من قوة عليحدة حتى نحكم بوجود اربع قوى اخرى حافظة الصورة ومدركة المعانى الجزئية وحافظتها مركبة الصور والمعانى ومفصلتها كما هو المشهور ، ام لا ؟ فنقول : اما المدرك للمعانى الجزئية ، فالظاهر انه ليس امرأ سوى التى تدرك الصور ، اذ اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف المدركات ، الا ترى ، ان كل واحد من الحواس يدرك انواعاً متخالفة الحقيقة ، بل الموجب لاختلاف المدركات انما هو اختلاف الادراكات كالسمع والبصر ، فانك لو فرضت ، ان تدرك الصوت بالبصر ، ما صار الصوت

حينئذٍ مسموعاً ، وان تدرك اللون بالسمع ، ما صار اللون مبصراً ، فان المسموع هو الذى يتعلق به الادراك الخاص الذى يسمى سمعاً ، لا الصوت الذى يتعلق به الإدراك الحسى ولو كان ابصاراً ، وكذا المبصر هو الذى يتعلق به الادراك الذى يسمى بصرأ ، ولا ما يتعلق به الادراك الحسى ولو كان سمعاً . فكل من السمع والابصار فى نفسه نوع من الادراك مخالف للنوع الآخر ، وهذا النوع من اختلاف الإدراكات ، وكذا الاختلاف بالتحت والفوق كالتخيّل والتعقل يوجب اختلاف المدركات ، وليس كل من التوهم والتخيّل فى نفسه ادراكاً مخالفاً للآخر ، بل هو بمحض اختلاف المدرك ، اذ لو فرض ادراك المعانى الجزئية بالخيال ، كان ايضاً توهماً ، وكذا لو فرض ادراك الصور الخيالية بالوهم ، كان تخيلاً . وبُيِّنَ ان التوهم عبارة عن ادراك المعانى الجزئية ولو بالخيال ، والتخيّل عبارة عن ادراك الصور الجزئية ولو بالوهم ، ولا ايضاً يمكن ان [يكون] التوهم فوق التخيّل ، اذ كل منهما ادراك امر جزئى متسلخ عن المادة والجهة ، وليس فى التوهم تجريد فوق هذا . الا ترى انك اذا تخيلت صورة المحب أو العدو ، فانت فى حدّ تخيلك اياها تدرك المحبة او العداوة ايضاً ، لست ترجع الى ابطن من حدّ التخيّل لتدركهما ، كما انك اذا اردت ان تعقل ماتخيلته او توهمته ، ترجع الى ابطن من حدّ تخيلك او توهمك لتعقله . فيما ذكرنا ظهر : ان ادراك المعانى الجزئية لا يستدعى قوة اخرى غير التى تدرك الصور ، بل يجب ان لا يكون النسبة بقوّة اخرى ، فان تدرك المعنى الجزئى ، تدركه مع الصورة التى هو فيها ، سواء كانت مدركة باحد الحواس أو بالخيال ، فادراكها حين الإحساس بالصورة التى هو فيها بذلك ، على ان مدركها هو المحس بالحقيقة ، اعنى المحس المشترك ، وكيف لا ، فقد يكون المحس تدرك المعنى ولم يتحقّق الخيال ولا التوهم بعد ، الا ان المعنى الموجود فى الصورة يكفى فى ادراكه نسبتها الى الحواس ، فكذلك ادراكه عند تخيل الصورة التى هو فيها دليل على ان مدركه هو الخيال ، وبالجملة ، فمدرك المعنى ، هو الذى يدرك الصورة ، سواء كان ذلك

المدرک حساً مشترکاً، او خیالاً، و کیف لایکون کذلک، و جزئیة المعنی انما هو بوجوده فی تلك الصورة، فارتسام المعنی فی الوهم اما بدون الصورة، فالوهم ادركه مجرداً عن الصورة، فلم کان جزئياً، وان کان مع الصورة، فمدرک المعنی هو مدرک الصورة.

واما الحافظة للصورة التي يدركها الخيال، فالظاهر انها ليست قوةً غير الخيال الذي يدركها. وما قيل: من ان الحفظ غير القبول، فلا بُدَّ لكلِّ منها قوة علیحدة، فهو فی غاية الضعف. فان قوله: الحفظ غير القبول، ان اراد به القبول الادراکی، فیرد علیه: ان الحفظ بعد الإدراک، فالحافظ فوق المدرک، فان البعد فی طریق العود أعلى واکمل، فکیف يجوز ان يكون الأنقص مدرکاً، والأکمل غیر مدرک، والأکمل مشتمل علی کمال الانقص<sup>۲</sup> مع الزیادة، وان اراد به مطلق القبول، فیرد علیه: ان الحفظ لا بُدَّ ان يكون مسبوقاً بالقبول، فالحفظ بدون القبول مطلقاً محال. واما بیان ان الحافظة للصورة الخيالية هو الخيال، كما انه يدرك ايّاها، فلما عرفت من ان وجود الحافظ من غير ان يكون مدرکاً محال، والحافظ الذي يكون مدرکاً لها ليس الا الخيال.

لا يقال: هذا معارض بالاصل المذكور، من ان الواحد لا يمكن ان يستند اليه امران. فانا نقول: الادراک لا ينفك عن قبول ما، والحفظ ليس قبولا، ما، بل انما هو فعل ما، فلم لا يجوز ان يكون الخيال اولاً قابلاً للصورة ومدرکاً لها، ثم اذا استحکم تخيلها صار اکمل وجوداً بحيث لو ذهل عنها باحساس او تخيل آخر، فبعد الانقطاع يتمكن من ان

۱ - بناءً علی هذا يمكن ان يقال: ان التعقل هو عين التخيل، لان التعقل والتخيل لا يخلو ان عن الادراک، لان الكلام فی انحاء الادراک، فالقوة تحفظ الصور ويخزنها فی لوح وجوده، غير المدرك الذي لا تحفظ الصور. والدليل علی ذلك ان جميع القوى النفسية لنفس، تسمى القوى الادراكية ولذا قلنا يتجرد كل القوى الادراكية.

۲ - پس احد القوتين اقوى وقوة دیگر اضعف است. وجهه یح قواى، ووجود در غیب بحسب حقیقت واحد وبلحاظ درجات وجودی متعدد.

يحدث مثل الصورة التي ذهل عنها، وإذا ثبت أن مدرك المعاني الجزئية هو الذي يدرك الصورة ويحفظها أعني الخيال وأن تلك المعاني لا يمكن أن يحصل في مدرك من المدارك إلا كائنة في الصورة التي مفيدة بها، فالحافظ للمعاني أيضاً هو الخيال .

وأما القوة المتخيّلة المركبة ، فهي أيضاً ليست إلا الخيال ، فإن تركيب الصورة بالصورة أو بالمعنى ، أو المعنى بالمعنى ، يجب أن يكون مدركاً لها ، لا متناع أن يتصرف القوة فيما لا يكون مدركاً لها ولا حاضرة عندها ، أن لم يكن هذا جلياً فلاجلياً أصلاً . وما يقال : أن النفس هي التي تدرك المعاني بآلة الوهم ، والصورة بآلة الخيال ، وتركب بآلة المتخيّلة ، فلا يلزم أن يكون المركب متصرفاً فيما لا يعلمه ، فهو فاسد ، لأن كلاً من المركب والمفصل مدرك خاص ، فلا بد له من محل ارتسام ، ولا يمكن أن يكون هو النفس بنفسها ، فانه صورة جزئية ، فهي قوة الخيال ، فالصورة المركبة أو المفصلة بعد تركيب المركبة أيها ، لا بد أن ترسم في الخيال حتى يصير مدركاً ، وليست كذلك ، إذ من البين أن التركيب والتفصيل فوق التخيّل ، إذ كم من ذي تخيل لم يصل إلى حدّ التركيب بعد ، فلو كان التركيب بقوة فوق قوة الخيال ، لزم أن يكون المدرك للمركب ينزل من قوله حد التركيب إلى التخيّل فيدرك ، ويثبت أنه ليس كذلك فإن المركب ، حدّ ما يركب يدرك كما لا يخفى على من يرجع إلى وجدانه . فثبت أن التصرف والتركيب أيضاً فعل الخيال ، فانه قد عرفت أنه إذا صار في التخيّل بالفعل صار أكمل وجوداً واقدر ، بحيث إذا ذهل عن المتخيّل يتمكّن من أحداثه واحضاره مرة أخرى وهو الحفظ ، فإذا صار في الحفظ أيضاً بالفعل صار أيضاً أكمل وجوداً ممّا له في حد الحفظ ، بحيث يتمكّن من التصرف فيما يحدثه بالتركيب والتحليل ، أي أن يحدث صورة الإنسان مثلاً محذوفاً عنه الرأس أو منضمّاً إليه رؤس كثيرة ، وهكذا ،

---

١ - سنخ معنى بحسب وجود اگرچه معنى جزئی باشد، غیر صورت شبیحی مقداری است، لذا قوه وهم بعقل اقرب است از خیال، ولهذا برخی از اکابر، عقل را وهم متعالی و وهم را عقل متنزل دانسته اند .

فلیس هو الا نحواً من التخيل .

واما التذكرة فهو فعل الخيال ، فانه كما يصير بعد صيرورته بالفعل في التخيل حافظاً اي متمكناً من احداث ما ذهل عنه ، فكذلك يصير بعد صيرورته بالفعل في الحفظ والتصرف ذاكرآ ، اي متمكناً من احداث مانسيه ، واخطاره بالبال ، فالفرق بين الذاهل والذاكر ، ان الذاهل يتمكن من احداث ما شغل عنه بغيره من غير ان يحتاج الى احداث امر آخر مناسب او غير مناسب .

واما الذاكر : فهو الذي لا يتمكن من احداث ما شغله عنه الا بتوسط احداث امر ، امر الى ان ينتهي الى احداث امر مناسب لما يطلبه نحواً من التناسب والتقارب ، فلينتقل منه الى المطلوب .

ولقائل ان يقول : ان ما ذكرتم في بيان ان المتصرف هو الخيال ، من ان المتصرف في الشيء لابد ان يكون مدركاً له ، فان التصرف في المجهول غير معقول ، لا يدل على ان المتصرف هو الخيال ، لجواز ان يكون غير الخيال ، ويكون ادراكه لما تصرف فيه بآلة الخيال لا بنفسه .

والجواب : انه لا ينافي مقصودنا ، فان المقصود من كون هذه القوى الا الوهم هو الخيال ، انها ليست ذاتاً متباينة منفصلة كل واحدة منها عن الآخر منفردة بالذات والوجود الا لا معنى لكون بعضها آلة للآخر ، اذ كون ادراك الشيء المنفصل الذات عن الآخر ادراكاً لذلك الآخر غير معقول بالبديهة ، بل هي ذات واحدة لها حدود بحسب النقص والكمال ، ويقال لها في كل حد قوة على الفعل الذي لها في ذلك الحد . ولتوضيحه بل لتوضيح جملة ما ذكرنا في القوى نقول :

اعلم : ان المني وما في حكمه ، وان كان مركباً ذا صورة جامعة لحدود صور البسائط الا انه لكونه بعيداً عن الاعتدال ، كان حكمه المعدن ، ثم اذا استقر في الرحم او ما في حكمه وفعل فيه الامور الخارجة من كيفة الرحم والتأثيرات السماوية ، استعدت المادة المصوّرة بالصورة المنوية لقبول صورة اكمل من المعدنيّة ، بان يتوجه المادة

الى جامعة لحدود البساط اقرب الى الوسط بينها من الاولى، لتعديل كيميائيات البساط في الجملة اكثر من التعديل السابق ، فكما ان المزاج يتوجّه الى الاعتدال ، فكذلك الصورة التركيبية ايضاً يتوجّه الى حدّ اقرب الى الوسط الحقيقي بين الصور ، فليتكامل فيصدر عنه فعل اكمل من السابق بان يجذب ما يلاصقه من الغذاء اللائق بهذا النوع من المركب ويضيفه الى مادته، ثمّ كلما صارت المادة بالتغذية والتنمية والتربية اكمل والطف ، صارت الصورة ، اي القوة الغذائية اكمل واغوى ، فهي بتربيتها المادة بالتغذية والتنمية والتأثيرات الكائنة من خارج جعلت المادة اكمل استعداد، اذ بصيرورة المادة كذلك صارت هي نفسها ايضاً اقوى واكمل ، فتفعل من بعد ذلك فعلاً اقوى واكمل، فيصير المادة الطف واكمل، فيصير هي ايضاً اقوى واكمل، حتى انتهت المادة من التلطيف والاصلاح حدّاً ليس في المواد النباتية حدّاً اقرب منه الى المادة الحيوانية، وهو منتهى المادة النباتية في الكمال، فيصير القوّة الغذائية ايضاً الى حدّ هو آخر الحدود النباتية، فاذا فعلت الغذائية في هذا الحدّ في مادتها، خرجت عن حدّ النباتية وصارت مادة حيوانية وتكامل المادة وخرجها من حد النباتية يصير النفس الغذائية الى نفس حيوانية حاسة بالقوة، يعنى : انها بلغت الآن بحيث يتنبّه تأثير ما يجاوره ويلاصقه ، وان كانت لم يكن غير منفكّة عن تأثيرهما، الا ان قبوله لذلك قبل البلوغ الى هذا الحد قبول مادي ، وفي ذلك الحدّ قبول ادراك روحاني لمسيرورة القوة روحانية الوجود ، فبالصورة المحسوسة صار الحسّ بالقوّة حياً حساً بالفعل، فيتحدّ الحسّ والمحسوس . ثم ان هذه القوة التي بلغت حدّ الاحساس ، ان صلحت مادتها لان يتهيأ فيها اعضاء مختلفة صالحة لالالية لاصناف الاحساس ، احسّت تلك القوة بتلك الآلات اصناف الاحساسات، فتشعّب الى الحواس الخمس اواقلها على تفاوت انواع الحيوانات، فالبالغ الى حدّ الاحساس بلوغه اليه هو حقيقة الحس المشترك ، الا انه ان انحصر في حسّ واحد ما صار مشتركاً، وان لم ينحصر صار مشتركاً ، ثم انه اول، فالحس كان احساسه ضعيف مجملًا ، ولهذا لا يتميّز عند المولود ابوه من امّه ولا عن غير الاب الغير

ایاماً ، لکنّه اذا احسّ ، صار اقوی ، واذا صار اقوی ، احسّ احساساً اقوی ، فکلما صار المحسّ اقوی ، صار الاحساس اقوی ، وهكذا الى ان یتّهی الى کمال الاحساس ، فیصیر المحسّ اقوی واکمل من ان یحس ویدرک بالوضع والمحاذاة ، فیدرک بعده ما کان یدرکه بالوضع والمحاذاة بدونهما وهو التخیل ، فوجود الصورة فی الخیال مترتب علی وجودها فی الحس المشترك ، كما ان وجودها فی الحسّ المشترك مترتب علی وجودها فی الحواسّ ، وقد عرفت ان للصورة فی الحس المشترك بقاء ما ، والا لأمّتنع تحقق التخیل ، لکن لیس هذا الحفظ حفظاً مشعوراً به بل حفظ طبعی فانه الفعل لا القبول ، والادراک فی العود لا یتصور بدون القبول فان الحس المشترك حین ما یرتبط بالخارج یقبل ویدرک ، واذا انصرف وانقطع الاحساس ، یرجع فاعلاً مافیها ومعطياً اياها للخیال ، لا قابلاً مدرکاً .

فان قلت : قد جعلت ذات الخیال هی ذات الحس المشترك ، اذا صار اقوی واکمل ، والاکمل فی العود لیس موجوداً حین ما وجد الانقص ، بل یحصل بعده ، فکیف یتصور ان یفعل الحس المشترك فی الخیال الذی لم یحصل بعد ؟

قلت : قد عرفت ان الحسّ المشترك اذا کمل احساسه صار اقوی واکمل من ان یدرک بالوضع والمحاذاة ، فهذه فی الحدّ الانقص وهو حد الحسّ المشترك تفعل فی نفسها التی بلغت حدّاً اکمل وصارت خیالاً بالقوّة القرینیة ، فاذا وجد فیها الصورة ، صارت خیالاً بالفعل علی قیاس الحس بالقوّة والحس بالفعل .

ثمّ ان الخیال فی اول ما تخیل ، کان ضعیف التخیل ، لکن کلّما تخیل صار اقوی واکمل ، وکلّما صار اقوی واکمل تخیل تخیلاً اکمل ، فاذا بلغ الکمال فی التخیل الا بالامکان فی تخیل الشیء او بتخیلات کثیرة عقیب احساس بعد احساس ، صار اقوی واکمل بحيث یتغنّی فی ادراک الصور الخیالیة الى الاحساس مرّة اخرى ، بل یحضرها بنفسه بان یحدثها من عند نفسه ، فهذا هو حد الحفظ .

لا یقال : قوّة الخیال تصوّرت بالصورة المستفاد من الحس المشترك فهي مادامت



متصورة فهي هذه وليس له احداث صورة ، واذا زالت عنه الصورة فكيف يحدث مايس له وكيف يحدث في نفسه حتى يكون فاعلاً وقابلاً معاً .

فانا نقول : انك قد زعمت الخيال في حد واحد ، وليس كذلك ، بل كل حد يكون فيه لذات الخيال فعلية سواء كان ذلك الحد ، حد الاحساس او التخيل فهو حد للخيال ، فهو اذا انصرف عن تخيل شيء بالنزول الى الاحساس او بالتوجه الى تخيل آخر ، فهو لان له في التخيل السابق فعلية ، يتمكن من الرجوع اليه ، وهذا هو معنى كونه محدثاً لما فاته .

ولقائل ان يقول : ان ذلك الأمر كيف يمكن ان يكون خيالا ، فان الشيء ذا الحدود ، ليس هو شيئاً من الحدود ، بل ان كان ، فهو كلشها لا واحدها ، بل هو فوقها جميعاً ، وهو المحرك في تلك الحدود فاعلها .

والجواب : ان ما جئت به حق ، لكن اللايق بالنظر الطبيعي اذا رأى ترتب شيء على آخر ان يحكم ان ذلك الآخر علة لذلك الشيء ، ونحن نرى ترتب كل حد لا حق على الحد السابق ، فنحكم ان الحد السابق علة للآخر ، فلهذا حكمنا بان الاحساس علة التخيل ، والتخيل علة للتحفظ ، وبيان الأمر الذي فوق تلك الحدود وعلتها بالحقيقة هو النظر الالهي ، ثم اذا صار في الحفظ بالفعل ، فيتمكن من اخطار ما يشبهه بنسبة بالاتقال من الأشياء المناسبة او المقارنة له اليه وهو التذكر . وان شئت : ان البذر وما في حكمه ، ففيه حد من النفس الكلية التي عرفتها في القوى النباتية وستعلمها ايضاً ، وهو حد الطبيعة ، ثم اذا استقر في الرحم والتأثيرات السماوية لظهور حد من النفس اقوى واكمل من الحد السابق يفيض منها عليه الحد الذي يصدر منه التغذية وهو النفس النباتية ، ثم اذا استعادت بالتغذية والأمور الخارجة لقبول حد من النفس اكمل من النفس النباتية ، يفيض منها عليه نفس يصدر عنها ما تقدم الاحساس ، وهي النفس الحيوانية اذا بلغ الكمال في الاحساس يستعد لفيضان قوة يصدر عنها ادراك الصور والمعاني الجزئية بلا نسبة الوضع والمحاذاة وهو الخيال ، ثم اذا اكمل وصار بالفعل في

التخیل استعداد فیضان قوّة تحفظ ما يدرك من الجزئیات المذكورة ، ثمّ اذا صار فيه بالفعل صار مستعداً لفيضان قوة التصرف فيما حفظه ، وهكذا الى المراتب . ومن فهم ما ذكرنا في هذين التقديرين حق الفهم ، علم انّ ما لهما الى شيء واحد ، لان المعلول ليس مباناً لعلته المفیضة ، بل هو حدّها منها ، وبينهما هو هوية من وجه ومغايرة من وجه ، ولأن كلّ لا حق لا يفيض من تلك العلة المفیضة الا بتوسط السابق .

ان بلغت كنه ما ذكر في هذا المقام ، تعلم انه ليس تزييفاً لكلام الحكماء ، بل بيان حقيقة مقصودهم وتوضیح مقالته .

### فصل [۲۱]

فنقول : انك قد عرفت ان القوى حدود للشيء الذي يقال له النفس ، وانها خوادم لها ، فلتعلم ان اشتغال النفس ببعض هذه يصرفها عن البعض الآخر ، فانتها اذا اشتغلت بالامور الباطنة ، تغفل عن ادراك امور الخارجة واستبانتها ، واذا اشتغلت بالامور الخارجة ، تغفل عن ادراك الامور الباطنة واستبانتها ، فانها اذا غاضت في المحسوسات الخارجية ، يضعف تخيلها وتذكرها ، واذا غاصت في التخیل والتذكر ، ضعف احساسها ، واذا انغمست في التفكير ، ضعف الاحساس والتخیل ، فمن هناك ظهر ان صرف النفس للخیال وحدوده من الذاكرة والمتصرف والحافظة انما يكون لوجهين :

احدهما - اشتغال النفس ايّاه مع حدودها في افعالها من التميز والتفكر ، فاذا اشتغلت لإحدى هاتين الجهتين كلّ الاشتغال ، ضعف فعله ، واذا زال عنه الشكل ازالة تامّة من الجهتين كليهما كما يكون في حال النوم او تامّة من إحدى الجهتين غير تامّة من الجهة

۱ - قال بعض المشايخ : العالم صورته وهو روح العالم . اقول : لان حياة الاجسام بالنفوس الجزئية وحياتها بانفس الكل وحياته بالعقل الكل وحياة العقل الكل بالباري تعالى عز وجل ، ولهذا قاوا له تعالى صور الصور ، لان الاشياء تصير به بالفعل ، ومن هذا يعلم حياة ماسوى الله تعالى ، لان المعلول حد من حدوداثة - لمحرره زين العابدين .

الآخري ، كما في الأمراض التي تضعف وتشغل النفس عن التميز والتفكر ، وكما عند الخوف، فانه يضعف النفس ويجعلها منصرفة عن العقل جملة لخوفها وقوع امر جسدي " وكأنها تركت العقل ، ومدبرة قوى الخيال في التخيّل جمعت النفس بكلها في حده حتى صار التخيّل شهوداً ومعينة، فان المدرك مالم يتوزع على حده والمدركات المختلفة بالحدود، بل جميع بكله في نوع واحد من المدرك يدركه قوياً، فصار الإدراك معينة، معقولاً كان المدرك اومخيلاً اومحسوساً، فان كون الإدراك الحسّي معينة ايضاً ليس الا بقوة هذا الإدراك، وليس قوّته الا، لأن مدرك المحسوس بما هو محس انما يكون موجوداً في حدّ المحسوس، اى في عالم الظاهر. الا ترى انك اذا انغمرت في التعقّل والتخيّل ، صار احساسك ضعيفاً حتى كأنك لا تحسّ، وكان حال احساسك كحال احساس اشباح الأشياء والوانها من الحيوانات الصلبة العيين، فانها انما يدركها كالتخيّل الغير المحقق، فلأن الحس منجذب بالجبهة العالية، صار الإحساس كالتخيّل، واذا انصرف وابقت في حد الحسّ والاحساس، صار ادراكها عياناً ، فكذا كلّ مدرك بالقياس الى مدركه، ولهذا يرى الانسان المجنون والخائف والضعيف والنائم اشباحاً قائمة كما يراها في حال السلامة بالحقيقة ويسمع اصواتاً كذلك، فاذا تدارك التميز والعقل شيئاً من ذلك وجذب الخيال الى نفسه اضمحل تلك الصور والخيالات .

وامّا الشيخ ، فقد وضع موضع الخيال المتخيلة، ويثّن ان صرف النفس اياها، انما يكون بهذين الوجهين اللذين عرفتهما. ثمّ قال: فان شغلت المتخيلة من الجهتين جميعاً، ضعف فعلها، واذا زال عنها الشغل من الجهتين كليهما كما يكون في حال النوم، او من جهة واحدة، كما يكون عند الأمراض التي يضعف البدن، يشغل النفس عن التعقّل والتميز، وكما عند الخوف حتى يضعف النفس، ويكاد تجوّز مالا يكون ويكون منصرفة عن التعقّل جملة لضعفها ولخوفها وقوع امر جسدي ، وكأنها ترك العقل وتديره ، امكن للمتخيلة حينئذٍ ان يقوى ويقبل على المصوّرة يستعملها ويتقوى اجتماعها ، فيصير

الصورة اظهر فعلاً ، فيلوح الصورة التي في المصوّرة في الحس المشترك<sup>١</sup> فيرى كانها موجودة خارجاً ، لأن الأثر المدرك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثل فيها ، وانما يختلف بالنسبة ، واذا كان المحسوس بالحقيقة هو ما يتمثل ، فاذا تمثّل ، كان حاله كحال ما يرد من خارج .

ويرد عليه : ان المتخيلة ، ليس فعلها الا التركيب والتفصيل ، وان المصوّرة ليس شأنها الا الحفظ ، فليس لواحدة منهما افاضة الصورة على الحس المشترك ، وعلى تقدير جوازه ، فالصورة الواردة عليه من الداخل لا بدّ ان يكون تخيلاً لا احساساً وعياناً على ما حققه ، فانه قال : ان المدرك للصورة المحسوسة والمتخيلة هو الحس المشترك ، الا ان الصورة ان كانت واردة عليه من خارج فهو الاحساس ، وان كانت واردة من داخل فهو التخيل .

ولنرجع الى ما كتبنا فيه ، فنقول : ان هذه الاشباح التي تتخيل معاينة تنقسم الى قسمين : ما من الجنية السافلة<sup>٢</sup> وما من الجنية العالية ، لان الانفس انما يكون من الجواهر الملكوتية منشعبة عن النفس الكلية ، فايضة منها ، وقد علمت وستعلم ايضاً في الالهى ، ان المعلول له اتصال بالعلة ، فان لم يكن هذه الانفس مغلوقة للحواس ومنجذبة اليها ، ولم يكن مشتغلة بالتميز والتفكير ، فلا يخلو اما ان يكون منصبّة الى حدّ التخيل او متوجّهة الى ما فوقه من الجنبه العالية ، فان كانت منصبّة الى التخيل ساكنة فيه ، تشاهد ما عندها من الاشباح المتأدية اليها من طرق الحواس ، والتي حصلت بالتصرف فيها او غيرها على ما ستعلمه عن قريب ، وان لم يكن منصبّة في حدّ التخيل ساكنة فيه ، بل كانت متوجهة ومائلة الى اصلها الملكوتى ، متصلة به ، وستعلم في الالهى ، ان فيه حقايق جمع الامور الكائنة<sup>٣</sup> في هذا العالم مما سلف ومما حضر ومما يريد ان يوجد ،

١ - في الحس<sup>٣</sup> المشترك .

٢ - ما من الجنية السافلة وما من الجنية العالية .

٣ - ان فيه حقايق جميع الامور الكائنة ...

موجودة هناك تشاهد ماهناك ومما يناسب حالها، فان اول ما تشاهده ما يتصل بذلك الانسان اوبذويه اوبيلده اوباقليمه، فلذلك اكثر الاحلام التي يذكر يختص بالانسان الذي حكم بها ومن يليه، ولذلك ايضا من كان همته المعقولات لأحسّت له، ومن كان همته مصالح رآها واهتدى اليها، وعلى هذا القياس، وقد يلوح له ما ليس همته متوجّها اليه، وذلك يمكن ان يكون بتأثير الاوضاع الفلكية والنظرات الكوكبية، وان لم يكن بلا مخصّص من جهة القابل وتهيئ منه بسبب الافعال والاعتقادات المناسبة اللايقة والاستعدادات المزاجية المناسبة وغير ذلك من الهياآت النفسانية، وليس هذا الرجوع والمشاهدة امرأ ارادياً مشعوراً به للنفس، بل هو امر طبيعي لها، وليست متميّزة عن ذلك الجوهر الملكوتي، تميّزها في حد الحسّ والخيال، بل فتت عن هذا الحدود، بل تميّزها عنه انما هو بتصورها بصورة شوقية الى ما تهتم به من الأمر المعقول او غيره، وهذا هو المخصّص. والسبب في انها لا ترى ما يرى ذلك الجوهر، بل ترى تشوّق، وكما لا يكون هذه الرؤية مشعوراً بها، فكذلك لا تكون منفردة عن رؤية ذلك الجوهر، بل هي بعين رؤيته، ثم اذا رجعت وتنوّلت الى حدّ الخيال، صارت محدودة، وصارت الصورة التي تصوّرت بها ايضاً محدودة بمحدوديتها، فصارت صوراً خيالية تشاهدها النفس في حدّ الخيال، ولم تعلم انها من اين حصلت لها، وكل واحد من هذين القسمين ينقسم الى قسمين :

اما الأول : فلانه اما اشباح تتأدى اليها من طرف الحواس او من التنصّرف فيها، والمخصّص في مشاهدة بعض دون بعض هو القرب اليه، كمن في همته في اليقظة شيء ينصرف النفس الى تأمله وتدبّره، فاذا نام اخذ الخيال يحاكي ذلك الشيء او ما يناسبه من جنسه، وهذا يكون من بقايا الفكر الذي في اليقظة، واما امثال يحاكي بها الخيال للنفس عن امور طبيعيّة اقرب اليها، وهي التي يكون مازجة لخلط القوى للروح التي يتعلّق بها قوّة الخيال، فانها اول شيء تأمله يحكيها ويشغل بها. وقد يحكي ايضاً آلاماً يكون في البدن وامراضاً فيه، مثل ما يكون عند ما يتحرّك القوة الدافعة للمنى

الى الدفع، فان الخيال حينئذ يحاكي صوراً، من شأن النفس ان يجمعها، ومن كان به حاجة الى دفع فضل، حكى له موضع ذلك، ومن عرض العضو منه ان سخن او برد بسبب حرّ او برد، حكى له ان ذلك العضو منه موضوع في نار، او ماء بارد، وكما انه يعرض من حركة الطبيعة لدفع المني تخيل صورة بالصفة المذكورة، فكذلك ربما عرض تخيل صورة بالشأن المذكور اولاً وان لم يكن هناك شبق بل لانه في اليقظة كان مشتغلاً بكلام مبهي، او كان يرى امراً مهيباً ومشوقاً الى الجماع، وعلى هذا القياس، ثم ينبعث الطبيعة الى جمع المني وانزاله، وهذا قديكون في النوم واليقظة جميعاً، وهذا كلها اضغاث .

واما الذي ينبغي ان يعبرّ او يأول، ان كان وحياً فهو الذي لم يكن منسوباً الى شيء من هذه الجملة ليعلم انه قد وقع بسبب من الخارج، وان له دلالة ما، ولذلك لا يصحّ في الأكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء المزاج او فكر، ولذلك ايضاً انما يصحّ من الرؤيا في اكثر الأمر ما يكون في وقت السحر، لان الخواطر كلها في هذا الوقت ساكنة، وكذلك حركات الاشباح<sup>۱</sup> .

واما القسم الثاني : فتقسيمه الى قسميه يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي: ان الخيال اقربه بالمحسوسات وصورها وكثرة مزاوله فيها وعادته بها، ولكون كل مدرك مشفقاً الى مدركاته، صار توجهه اليها غريزة لها، وهذه الحالة يختلف بالشدة والضعف في الناس بحسب اختلافهم في الشهوة والميل الى المشتبهات النفسانية الحسية، بل في الشخص الواحد بحسب الاوقات .

واذا عرفت هذا فنقول : ان القسم الثاني اعنى ما يشاهد في الملكوت، ينقسم الى ما يحتاج الى تعبير أو تأويل، والى ما لا يحتاج اليه، فان النفس في توجهها الى الملكوت، اما ان تكون متخلصة عن معارضة الخيال والمتخيلة وجذبها تخلفاً جيّداً، او لا يكون، فان كانت، اما لسكون الخيال والمتخيلة في هذه الحاسة، او لقوة النفس على

قهرها وتخليصهما<sup>١</sup> فإذا اتّصلت بالملكوت تصورت بالصور الملكوتية التى هى مبادئه لما يوجد فى هذا العلم تصوّراً ممكناً على وجهها وصورتها لعدم الاضطراب<sup>٢</sup> وعن الاتصال ، فبعد الرجوع الى حد الخيال ان كان محاكاة الخيال اياها سالماً عن المخالطة والشوب بالصورة الخيالية المخزونة من قبل الحواس<sup>٣</sup> ، لم يحتج ما رآته ان كان نوماً الى تعبير ، وان كان حياً الى تأويل ، وان لم يكن النفس حالة الرجوع والاتصال متخلّفة للخيال والمتخيلة بالكليّة تخليفاً جيّداً ، لم يتمكن من التصور بالصور الملكوتية ، تصوّراً جيّداً - وعلى وجهها وصورتها لتثبّث الحال عليها وتحريك الخيال والمتخيلة اياها ، او كان التخليف والتصور جيّداً ، ولكن كان محاكاة الخيال لما رآته بعد الرجوع الى حد مشوبة بالخيالات المشوّشة الباطلة ، فعلى كلا التقديرين يحتاج ما رآته الى تعبير أو تأويل .

واعلم : انه قد يتّفق فى بعض الناس ان يخلق فيه قوة الخيال ، بل النفس وجميع قواها المدركة قوية جداً ، حتى ان اشتغاله بالاحساس لا يصرفه عن التخيل ولا يستولى على خياله حتى ينجذب عن كماله فى التخيل ويكون النفس ايضاً قويّة بحيث لا يبطل التفاتها الى الاحساس ، فهذا الانسان يكون له فى اليقظة ما يكون لغيره فى المنام من حالة ادراك النائم مغيبات يتحقّقها بحالها او بمثلتها ، فان هذا الانسان ايضاً يعرض له مثلها فى اليقظة وكثيراً ما يكون له ان يغيب آخر الأمر عن المحسوسات ويصير كالأعمى ، وكثيراً ما يرى الشئ بحاله وقد يخيل له مثاله بالسبب الذى يخيّل للنائم مثال ما يراه ، وكثيراً ما يتمثّل له شبح له وخطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة على نحو كون الشبح مرئياً يحفظ ذلك الخطاب ، ويتلى ، وهذه هى النبوة الخاصة لقوة الخيال ، وسيأتى نبّوات اخرى . وما من احد فى الناس الا وقد يعرض له شئ من امر الرؤيا ، ومن حال الادراكات التى يكون فى اليقظة ، فان الخواطر التى تلقى فى النفس دفعةً لاتكون الا لإتصالات غير مشعور بها ولا بسببها ، لا قبلها ولا بعدها ، فينقل النفس منها الى شئ

آخر غير ما كان عليه مجراها، وقد يكون ذلك من كل جنس، كالمعقولات والاندازات والاشعار وغير ذلك بحسب الاستعداد والعادة والخلق .

واعلم: ان اصحّ الناس أحلاماً، اعد لهم امزجة، لان اليابس المزاج وان كان يحفظ جيّداً ، لكنّه لا يقبل ، والرطب المزاج وان كان يقبل سريعاً ، لكنّه يترك سريعاً ؛ والحرّ المزاج متشوش الحركات ، والبارد المزاج بليد .

واصحهم من اعتاد الصدق ، فان عادة الصدق والكذب والافكار الفاسدة تجعل الخيال ردىّ الحركات، بل يكون حاله كحال من فسد مزاجه، ولما كان كلامنا المذكور متعلقاً بالنوم واليقظة فلا بأس ان يدلّ عليهما باختصار .

فنقول : ان اليقظة هى التى قيام القوى الحسية والمحركة يأمرهما من الاحساس والتحريك الارادى، والنوم عدم هذه الحالة عمّاً من شأنه،، فيكون حالة قعودها وتعطلها عن افعالها، اما للكلالٍ عرض لها، واما لهمّّ عرض من جهة الداخل<sup>١</sup> واما لعارضة اخرى صارت بها عاصية لمستعملها، والذي يكون من الكلال ، هو ان يكون الروح قد تحلّكّ وضعف فلا يقدر على الانبساط فيعوز ويتبعها القوى النفسانية ، وهذا الضعف والتحلّكّ قد يعرض من الحركات البدنيّة، وقد يعرض من الافكار والخوف، وقد يعرض من الخوف، فان الخوف ، قد يعرض منه النوم بل الموت ، وربما يعرض بالعرض من الفكر غلبة الرطوبة فى الدماغ بان يسخن الدماغ فينجذب الرطوبات اليه ويمتلى فينوم بالتريط، والذي لهمّّ فى الباطن هو ان يكون الغذاء والرطوبات قد اجتمعت وتكثّرت من داخل فيحتاج الى كثرة الحار الغريزى ليفى بهضمه ، فينجذب المدبّر الحارّ الغريزى من الخارج الى الداخل، فيعطل الخارج بتبعية القوى للروح .

والذى من جهة عصيان الآلات ، فبان يكون الاعصاب مملية منبثّة من الأغذية والأبخرة ، فصار الروح مغلوباً عن الحركة لشدة التريط .

واما اليقظة، فهى لمقابلات هذه الأسباب المحقّقة، مثل الحرارة واليبوسة وكالجمام



والقوة وكالفراغ عن الهضم، فانه يعود الروح الى الخارج كثيرة منتشرة ، وقد يكون بحالة رديئة يشتغل النفس عن الغور تستدعيها الى الخارج، كغضب او خوف لأمر قريب او تعب وتألم لمادة مولمة. وبالجمله اكثر سبب النوم هو الانعطاف والغور الى الداخل، واكثر اسباب اليقظة هو التوجه والانبساط الى الخارج .

### فصل [٢٢]

فى ان القوى الحيوانية لا تدرك الا بالآلة

اما الحواس الظاهرة، فلأن ادراكها لمدركاتنا لا يكون الا بحضور موادها عندها، او بنسبة القرب والبعد لتلك المواد منها، وذلك لا يتصور الا بين الاجسام والامور الموجودة فيها، فان الجسم ليس له قرب وبعد وحضور وغيبه عند ما ليس بجسم .  
واما الحس المشترك ، فلانه لا يدرك الا بالحواس الظاهرة ومعها وليس له ادراك بنفسه اى منفصلاً عن ادراك الحواس .

واما الخيال : فقال الشيخ فى بيان كونه آلياً ثلاث دلائل :

الأول انه<sup>٢</sup> اذا تخيلنا مربّعاً مجنحاً بمربعين متساويين فى جميع الوجوه، الا فى ان احدهما على يمين المزاج الوسطانى، والآخر على يساره، فان تميّز احدا الجناحين عن الآخر ليس بالماهية ، ولا بلوازما لتساويهما فيها ولا بالعوارض المفارقة ، اذ عروض عارض لأحدهما دون الآخر مع تساويهما فى الماهية ترجيح بلا مرجح ، ولا بالمأخوذ عنه الصورة، فانا لم نرى مثله فى الخارج، فلا بد ان يكون التميز بين الجناحين بسجل من المدرك، فلا بد ان يكون ما حل فيه احدا الجناحين من الخيال غير ما حل فيه

١ - واعم ان اندليل بل الدلائل العقلية يوجب الازعان بتجرد جميع القوى الباطنية والغيبية كما تحقق القول انشاء الله تعالى .

٢ - وهى الاقوى الادلة المذكورة فى هذا الباب وقد ذكرنا الدلائل اقيمت على جسمانية الخيال وفصلنا البحث فى ما كتبناه فى العالم امثالى .

الجناح الآخر وغير ماحل<sup>۱</sup> فيه ذوالجناح ، فيكون محل<sup>۲</sup> هذا ، غير محل ذلك ، فيكون القوة منقسمة ، ولا تنقسم بذاتها بل بانقسام ما فيه ، فيكون جسمانية ، ويكون مرتسمة في جسم ، فثبت ان الخيال قوة منطبعة في جسم وان ادراكها بآلية ذلك الجسم .

### [اثبات تجرد الصور الخيالية القائمة بالمتخيلة]

واما نحن ، لسنا قائلين بكون الخيال قوة منطبعة ، كما ان القوى التي دونها ايضاً ليست منطبعة عندنا ، كما عرفت سابقاً ، فلا بد لنا من بيان انها غير منطبعة ، ثم تزييف ما ذكره الشيخ .

فنقول : انها غير منطبعة في جسم ، فانها لو كانت<sup>۱</sup> منطبعة في جسم ، فهي لكونها صورة المحيل يجب ان يكون حلولها فيه بحيث لا يخلو شيء من المحل عن تلك ، الصورة ، فهي متجزية بتجزئته ومنقسمة بانقسامه في الوجود . ولا شك ايضاً ان ادراك القوى الجسمانية انما يكون بحصول صور الأشياء فيها وتشبُّحها بها على ما مر .

فنقول : لا يخلو اما ان يكون حصول الصورة الخيالية في بعض منها دون بعض فالبعض الخالي عن الصورة الخيالية خال عن ادراكها ، لأنه غير ملاق لها ، والمفروض ان الادراك بالملاقاة بينهما ، وقوة الخيال ليست كذلك ، فانها اذا ادركت شيئاً ادركه كائناً ، وايضاً : حصولها في ذلك البعض دون البعض الآخر ، ترجيح بلامرجح ، واما ان يكون حصولها في كل تلك الأجزاء ، بان يكون الصورة بتمامها في كل جزء منها ، وهو مع كونه محالاً ، لإجراؤه الى ما لا يتجزى ، يستلزم ان يكون ادراكها بشيء واحد مرة واحدة مرّات كثيرة ، واما ان يكون حصولها فيها بحصولها في جميع الأجزاء من

۱ - صدر الحكماء اشكال بدو طريق جواب داده است ، يكي جواب نقضی وديگری حلی ، جواب نقضی آن را مؤلف علامه بصورت برهان بر مجرد خیال درآورده است و جواب حلی را هم با تصرّفی ماهرانه در مقام رد برهان شیخ تقریر نموده است - رجوع شود بمقدمه نگارنده - جلال آشتیانی -

حيث هو مجموع، بأن يكون قوّة الخيال اذا ادركت شيئاً ، ادركته بمجموع اجزائها بهيئة الاجتماع ، فلا يخلو اما ان يكون بجزء من اجزائها شأن انه اذا لاقاه شيء ادركه، او لا يكون، فان كان فباقي الأجزاء مستغن عنها معطلة في الوجود، وان لم يكن، فكل جزء حاله انه اذا لاقاه لشيء لم يدركه فجملة الاجزاء ايضاً كذلك، فان الجزء والكل ههنا متشابهان في الحقيقة والوجود .

ما يقال : من ان حكم الكل غير حكم كل واحد، فبديهي البطلان ، لا سيما فيما نحن فيه .

واما ان يكون حصولها فيها بحصول جزء جزء ، في جزء جزء ، بالتوزيع ، والكل في الكل ، فيلزم حينئذ اذا كان الصور الحاصلة في قوة الخيال اصغر منها، ان يكون الأجزاء الخالية عنها غير مدرك اياها، وقد عرفت بطلانه ، واذا كانت اكبر منها، ان لا يكون المدرك مدركاً بتمامه، وهو ايضاً باطل، فانها اذا ادركت شيئاً ، ادركته بتمامه ، فان المعلوم بالبدئية، ان ادراكها للصغير والكبير والكل والجزء ، على نحو واحد ، وذلك لا يتمكّن الا اذا لم يتصور للخيال جزء ولا كل، فان كل مالا يتصور له اجزاء ، فورود امر حالة على جزء مفروض منه، ليس هو ورودها على الجزء الآخر. الا ترى ان ورود سوء المزاج على جزء من البدن ، ليس هو عين وروده على ساير الأجزاء ، والا ينبغي ان يدرك الألم من جميع لأجزاء ، وان يداوى جميعها، فظهر ان قوة الخيال ليست منطبعة في جسم .

[تزييف ما ذكره الرئيس في الشفاء وابطال قوله في الصور الخيالية]

واما تزييف ما ذكره ، فبالزام المحذور وبالجواب باختيار الشقوق . اما الزام المحذور ، فلأنه يلزم على ما ذكره ، ان يكون المدرك لأحد الجناحين جزء من الخيال، للجناح الآخر، جزء آخر منه، وللمربع الوسطاني جزء متوسط منه بين الجزئين، حتى اذا ادرك جزء - جزء من الخيال ، جزء - جزء من المتخيل ، صار كل المتخيل متخيلاً

نکل الخیال، وهو بديهی البطلان، اذ من المعلوم بالبدیهة، انا اذا تخيلنا، لسنا تخيلنا بجزء و سطرانی من الخیال حتی اذا ضمنا اليه مربعاً آخر، وقع ذلك الآخر متخيلاً بطرفی المخیال، واذا ضمنا اليه مربعاً ثالثاً، وقع ذلك الثالث متخيلاً بالطرف الآخر المقابل للطرف الاول، كما لزم من بيانه، بل نعلم بالبدیهة، ان تخيل كل واحد من المربع الاول والثاني والثالث، كتخيل الآخر وكتخيل المجموع<sup>۱</sup>.

واما الجواب باختیار بعض الشقوق، فهو انا نختار تميز الجناحين انما هو بالمأخوذ عنه، وقوله: لم نر مثله في الخارج، ان اراد انه لم نر هذا التركيب الخاص فمسلم، لكنه لا يلزم منه ان لا يكون التميز بالمأخوذ عنه، فان المأخوذ عنه قد يكون قياسياً، فانه وان لم ير هذا التركيب الخاص، لكنه يرى نظيره، اذ يرى حيواناً ذا جناحين ومربعاً صغيراً، أو مربعاً كبيراً، ومربعاً مساوياً لآخر، فيتخيل بدن الحيوان مربعاً، وجناحيه مربعين صغيرين متساويين او رأى صيرورة المستطيل مربعاً، فيتخيل صيرورة بدن زيد به مربعات، وعلى هذا القياس.

[في ان الصور الخيالية غير واقعة في جهة من جهات العالم المادي]

وان اراد انه، لم ير اجزاء هذا التركيب ولا نظيره، فهو ممنوع.

والثاني ان المرسمة في الخيال من صورة شخص زيد على شكله وتخطيطه ووضع اجزائه بعضها عند بعض التي يتميز في الخيال كالمنظور اليها، ولا يمكن ان يتخيل

---

۱ - یعنی اینکه شیخ فرمود تخصص احد المربعین علی طرف الیمین والاخر علی طرف الیسار، لیس بفرض قارض الخ، نقول: تخصص بمجرد اعتبار ذهن است، چون قوة خیال، خلاق صور خیائی است و ذهن بعد از ملاحظه مربع در طرف راست و مربع دیگر در طرف چپ و مربعی در وسط قوه قابل صور، آنچه که در دفعه دوم ملاحظه می نماید بصرف ملاحظه ایجاد می کند غیر آنچه را که قبلاً ملاحظه نموده بود - رجوع شود بمقدمه -.

على ماهي عليه، الا ان يكون تلك الأجزاء والجهات من اجزائه يجب ان يرسم في جسم ويقع جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم واجزائه، ولا يخفى على من له تأمل وفهم، وهن هذا القول، اذ لو وجب وقوع جهات الصورة في جهات الخيال واجزائها في اجزائه، لوجب وقوع تغيير الصورة في تغيير الخيال وتحديدها في تحديده، فوجب ان يكون الخيال في نفسه ذا تغيير وتحديب وجهات، وليس كذلك، فان تخيل زيد على شكله وتخطيطه ووضع اجزائه وجهات اجزائه المتميزة كالمنظور اليها، هو ادراك شكله وتخطيطه ووضع اجزائه المتميزة وادراك جهات اجزائه، لا التشكل بشكله على نحو تشكّل المادة الخارجية ولا التخطط بتخطيطه ولا صيرورته ذا وضع باوضاع اجزائه وذا جهة بجهاتها حتى صار مخططاً ذا وضع وذا جهة بجهاتها وجهات، فانه لو كان كذلك للزم كون الخيال مستقيماً معوجاً مستديراً عند تخيل هذه المعاني، كيف لو كان الخيال ذا اجزاء وجهات لكان مكائناً ذا وضع، غاية ما في الباب انه ليس من ظواهر البدن حتى يشار اليه، وذلك لا يخرج الشيء عن كونه قابلاً للإشارة، ولو كان قابلاً للإشارة الصورة التي فيه مشار اليها، ولم امكنه ادراك الأشياء مجردة عن اشتراط الوضع والجهات .

والثالث قوله : وايضاً فانه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيال واحد سايرين فيه، ويمكننا ذلك في جزئين منه ولاحظهما الخيال مفترقين، ولو كان الجزآن لا يتميزان في الوضع، بل كان كلا الخياليين ترسمان في شيء غير منقسم، لكان لا يفرق الأمر بين المتعذر منهما والممكن، فاذا الجزآن متميزان في الوضع والخيال ومحلّاهما متميزان . وتوضيحه : انه لا يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في لوح واحد سايرين فيه، ويمكننا تخيلهما في جزئين من اللوح يلاحظهما الخيال مفترقين، ولو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في الوضع في الوجود الخيالي بحسب تميز محلّيهما من الخيال في الوضع، بل كان شبحا ذلك الجزئين يرسمان في شيء غير منقسم وهو الخيال المفروض انه غير منطبع في جسم، لكان لا يفرق الأمر بين السواد والبياض في لوح

واحد سائرین فيه وبين خيالهما فيه فى جزئين مفترقين منه، فى كون الأول متعذراً والثانى ممكناً، فان الجزئين من اللوح لما ارتسما فى شىء واحد غير منقسم، لم يتميز محل السواد عن محلّ البياض، فصار كمنصورهما فى محلّ واحد سائرین، فلم صار الاول متعذراً، وهذا ممكناً؟

ونجيب عن هذا الدليل يمنع الملازمة، فان الافتراق بينهما حاصل، بان الأول تخيّل الضدين الغير المتميّزين فى الموضوع، والثانى تخيّل الضدين المتميّزين فى الموضوع، وتميز موضوعى الضدين فى الخيال، ليس بتميّز محليهما من الخيال فى الوضع، بل هما متميّزان فى انفسهما، فانك اذا رأيت لوحاً فى الخارج، ورأيت ان الجزء المفروض منه غير الجزء الآخر المفروض منه، وانه متميز عنه فى الوضع، امكنك ان تتخيّل على وفق ما احسست، فعدم امكان تخيّل السواد والبياض فى شبح واحد وامكان تخيّلهما فى جزئين منه، لم يصّر دليلاً على ان تخيّلهما بارتسامهما فى جزئين متميزين فى الوضع من الخيال، حتى يلزم ان يكون ادراك الخيال بآلة بأن يكون الصورة الخيالية مرتسمة فى المحلّ الجسمانى، بل يمكن ان يكون السرّ فى ذلك ان الخيال لا يمكن ان يدرك الا ما يمكن ان يدركه الحسّ الظاهر، وانه لا يمكن ان يدرك السواد والبياض فى لوح واحد سائرین فيه، فنتبيّن ان كون الخيال آلياً فى ادراكه على ما فهمه الشيخ من كون الصورة مرتسمة فى المحلّ الجسمانى، لا صحّة له، بل على نحو آخر.

واما كونه آلياً، اى مرتبطاً فى ادراكه بآلة جسمانيّة، فهو امر غير خفى على احد، كيف اختلال التخيّل باختلالنا الدماغ هو اختلالنا الدماغ بكثرة الفكر دالّ عليه.

### فصل [۲۳]

فى احوال القوّة المحرّكة، وضرب من النبوة المتعلّقة بها

و اذا تكلمنا في القوى المدركة من قوى النفس الحيوانية، فيناسب ان تتكلم في

→

واجبست برحق تعالی شأنه ارسال نبی جهت انتظام نظام عالم کون و فساد، و رفع هرج و مرج و اختلال نظام، پس بیان می کند که نبی چه نحو شخصی می باید باشد، و اثبات نبوت به معجزه می شود، می گوید که اصول معجزات و کرامات، سه است جهت آنکه انسان ملتئم است از سه عالم از جهت مبادی سه ادراک که او را می باشد اول: تعقل، ثانی: تخیل، ثالث: احساس، و این ثابت شده که هر ادراکی نحو نیست از وجود، پس شدت تعقل و کماتش در انسان موجبست از برای او مصاحبت قدیسین و مجاورت مقربین را، و اتصال به ایشان و اخراط در سلك ایشان و شدت کمال قوهی متخیله و مصوره در او، مؤدیست به مشاهدهی اشباح مثالیه و اشخاص غیبیه، و فرا گرفتن خبرها از ایشان و اطلاع بر حوادث گذشته و آینده به سبب ایشان و شدت کمال قوهی حاسه که مساوقست کمال قوهی تحریک را در او، موجبست انفعال مواد را از او و خضوع و خشوع قوی و طبایع جرمانیه را از برای او، پس درجهی کاملهی انسان بحسب نشاءش جامعست جمیع عوالم را آنست که می باشد انسان به سبب او قوی القوی الثلاث تا مستحق شود به آن خلاقه الله را و ریاست کل ناس را، پس معلوم شد از آنچه ذکر کرده شد اینکه اصول معجزات و کرامات کمال و خاصیت سه گانه است که سه قوه او را می باشد، خاصیت اولی شدت و کمال قوهی تعقلی او است و آن به این نحو است که صافی شده باشد نفس او صفایی که شبیه شده باشد مشابَهت او به عقل فعالی که مفیض علومست که متصل شده باشد به او از غیر تفکر و تعملی تا آنکه افاضه کند به او علوم را از غیر توسط تعلیم معام بشری، بلکه نزدیک می شود زمین نفس ناطقهی او که اشراق بهم رساند به نور ربّش و روغن زیت عقل منفعلش جهت نهایت استعداد، اضاءه بهم رساند و روشن شود به نور عقل فعال که نیست خارج از حقیقت ذات او هر چند مسّر نکرده باشد او را آتش تعلیم بشری از جهت آنکه نفوس، منقسم می شوند به نفسی که محتاجست به تعلیم و به نفسی که مستغنی است از تعلیم، و نفسی که محتاجست به تعلیم گاه می شود که تأثیر نمی کند در او تعلیم هر چند طول بهم رسانده باشد طلب او و شدید شده باشد تعب او در تحصیل، و بسیار می شود که دوشخص متعام، در یک مدت از زمان

→

القوى المحركة منها، لأن التحريك الإرادى مسبوق بالادراك، فنقول : ان من مبادئ

→

نزد معامی می روند و سبقت می گیرد احدهما به آن دیگر به حقایق علمیه با آنکه جد و جهد آن دیگر احق و سعیش اکثر است ، و لیکن از جهت شدت و قوت ذکای آن اول می رسد به مقام اعلی و رجوع می کند ، آن دیگر خائب و خاسر ، و با آنکه ضایع کرده وقت خود را و هیچ چیز تحصیل نکرده ، بسا باشد مظنونش که رسیده است به مقام اعلی از علم کاش در مرتبه ی عقل هیولانی مانده باشد و متقرر نشده باشد از نفسش هیئت جهل مرکب که مضاد کمالست ، نعوذ بالله من الضلال ، و گاه باشد که شخصی استنباط کند علم را از خودش از غیر تعلمی ، و همچنانکه در طرف نقصان نوریت و خمودش منتهی می شود به عدم الحدس از انبیاء که انبیا از ارشاد او عاجزند تا آنکه می شنود خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله از ملک علام « انک لا تهدی من احببت و لنکن الله یهدی من یشاء و هو اعلم بالمهتدين » پس جائز است اینکه منتهی شود در طرف شدت نوریت و شروقش به نفس شریفه ی شدید الحدسی که برسد به حدس صائب خودش به جمیع معقولات ، در زمان بسیار کمی از غیر تعلم از احدی ، پس ادراک کند امور عقایه را که ادراک نمی کند بعضی از آنها را از مردمان هر چند بر ریاضت علمیه باشد در زمان طولی ، پس آن صاحب حدس صائب را می گویند نبی و یا ولی ، و آنچه از او صادر می شود ، کرامت می گویند یا معجزه ، و این از ممکنات بسیار کمی است ، چنانچه ذکر شد .

خاصیت ثانیه - کمال قوه ی متخیله است ، و آن بودن قوه ی متخیله است ، به حیثیتی قوی باشد که مشاهده کند در پیداری عالم غیب را ، پس مشاهده کند صورتهای جمیله و اصوات حسنه ی منظومه بوجه جزئی در مقام هور و قلیا ( الف ) یا ←

( الف ) - هور و قلیا : عالمی است متوسط میانه ی عالم غیب که عالم معقول و عالم شهادت که عالم محسوسست ، و این از تحقیقات افلاطونیین و هم از اشرافیة اسلامیین است که اثبات کرده اند و عالم مثال و عالم شهادت مضاف و عالم اشباح و عالم برزخ و اقلیم ثامن و ارض حقیقت و خیال منفصل نامیده و خیال انسانی را خیال متصل و گفته اند : خیال منفصل بحر عظیم و نهر اعظم ، و خیال متصل خلیجی از آن بحر و جذولی از آن نهر است ، طبقات آن در روح و بهجت و لطافت و ←



التحریرک الارادی، قوۃ ادراک الملائم والمنافر، ویلیها قوۃ الشوق، ویلیها قوۃ الجماع،

→

درغیر آن مقام ازعوالم باطنه، یا حکایت کند آنچه را که مشاهده کرده بود آن را نفس

→

روحانیت متفاوت وازعالم بهزمان ومکان برتر وازدور فرجارحصر بیرون طبقه‌یعالیه درارتفاع متاخم عالم عقل وبا افق آن مصافق وطبقه‌ی سافله درانخفاض متاخم عالم حس وازجدار افق این عالم نازل، وبین الطبقتین طبقات غیرمتناهیة البدایع والعجایب ودرجات محصات متضاهیه الروایع والغرایب صور خیالیة وصور مرایا، روحانیة ومثالیة، وهرچه درعالم هیولا وطن گرفته ازاجسام وصور ومقادیر وابعاد واوزاع وهیأت وحركات وطعوم وروایح وغیر ذلك، مثال همه درآن عالم قائم بهذات ومعلق لا فی مادة ومحل. وگویند جابلقا وجابرصا ازمدن عظام آن عالمست، وامر حشر جسمانی ومواعید نبوات ومثوبات وعقوبات جسدانیة وآلام ولذات بدنیه که تنزیل کریم الهی واحادیث شارحین علیهم السلام بهتفصیل آنها وارد شده، چه بدن مثالی در حکم بدن مادی است فی جمیع هذه الاحکام، وهمچنین امر منامات وغرایب معجزات وخوارق عادات وطی مسافات بی‌تمادی مدت وحضور امکنه‌ی مختلفه وبلدان متباعده فی وقت واحد، و نظایر ذلك، وازین باب شمرده‌اند آنچه در روایات آمده است که امیرالمؤمنین ووصی رسول رب العالمین صلی الله علیه وآله شبی ازشبهای شهر اعظم، مهمان چند کس ازصحابه بوده درمنازل ایشان افطار فرموده بعد ازآن سیدالبشر صلی الله علیه وآله، فرمودند: علی امشب درمنزل بوده افطار کرد. واز فیثاغورس نقل کرده‌اند: وقتی از اوقات نضو جلباب جسد ورفض عالم حس کرده با سماویات متصل شده وبه‌مقام ملک رسیده وحقیق فلک شنید پس به اقلیم طبیعت وشهربند مزاج معاودت نموده گفت ماسمعت شیئا قطّ الذ من حرکاتها ولا رأیت شیئا ابهر من صورها وهیأتها، وعالم مثال واقلیم مثل معلقه وصور روحانیة باین معنی یکی ازتفاسیر خسه‌ی مثل افلاطونیة است، وبعضی از ارسطاطالیین ارسطاطالیس را درمیر رابع اثولوجیا آنجا که گفته است: من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماویون، وکل من ذلك الاعالم سمائی ولیس هناك ارض البتة والروحانیون الذین هناك ملایمون للانس الذی هناك لا ینشر بعضهم من بعض وکل واحد لا ینافر صاحبه ولا یضاده (نقل از میرداماد المشهور به - ثالث المعلمین-).

و یلیها قوة التشبّح ، فان الحيوان لم يتشبّح العضل ، ولم يرسلها مالم يجتمع ، ولم يجتمع

→

درعالم عقول وخصوصاً درعالم عقلی که افاضه‌ی علوم به این نوع از بشر می‌کند به اذن ربّش، پس می‌بیند در بیداری و می‌شنود، آنچه را که می‌دید و می‌شنید در خواب به سببی که ذکر شد پس می‌باشد آن صورتی که حکایت می‌کند قوه‌ی متخیله از آن عقل که جوهر مجرد است، صورت عجیبه در نهایت حسن، اوملکی است که می‌بیند او را نبی و یا ولی، و معارفی که میرسد به نفس از اتصال نفس به عقول شریفه مثال کلام منظومی که واقعست در نهایت فصاحت، و بگوش می‌رسد، و این نیز ممکنست.

خاصیت ثالثه - قوت نفس است از جهت جزء عملی و قوت‌های تحریکیه‌اش تا اینکه اثر می‌کند در هیولای عالم کون و فساد و زایل کردن صورتی و نزع آن صورت از ماده و به ایجاد صورتی دیگر در آن ماده و پوشانیدن ماده را صورتی دیگر، پس مستحیل می‌سازد هوا را به ابر و حادث می‌کند باران را و حاصل می‌شود طوفانات و هلاک می‌کند امتی را که سرکشی کرده باشد بر ربّش و اطاعت او امر او نکرده باشد، و اطاعت انبیای او نکنند، و شفا میدهد مریضها را و آب می‌دهد تشنگان را، و جمیع حیوانات از سباع و وحوش و طیور اطاعت او می‌کنند، و این نیز ممکنست. جهت آنکه ثابت شده است در علم الهیات، این حکم که هیولای عالم کون و فساد مطیع و فرمان‌بردار نفوس قویه می‌باشد و این نیز در علم الهیات ثابت شده که صور کونیه تعاقب می‌کند بر هیولی از تأثیرات نفوس فلکیه و نفوس انسان از جوهر آن نفس است شدیدة المشابهه است به آن نفوس، جهت آنکه نسبت نفوس انسانی به نفوس فلکیه مثل نسبت اولاد است به پدران، پس همچنین نفس انسان اثر می‌کند در هیولای این عالم، لیکن اغلب اوقات اینست که تأثیر نفس انسان درعالم خاص خودش که بدنش باشد می‌شود، و از این راهست که هرگاه حاصل شود نفس را صورت مکروهه‌یی مستحیل می‌شود مزاج بدنش و حادث می‌شود رطوبت عرق و هرگاه حادث شود در نفس صورت غایبه‌ی بردشمن گرم می‌شود مزاج بدن و سرخ می‌شود رخسار و هرگاه تصور کند نفس صورت شهوت را حادث می‌شود در او عیه‌ی منی حرارتی که گرم می‌کند او عیه را و احداث ریحی در او عیه می‌کند و ممتلی می‌شود رگهای آنت و قاع، پس مستعد می‌کند از برای وقاع، و این حرارت و

مالم یشتیق، ولم یشتیق مالم یدرک الملائم او المنافر، سواء كان ذلك الادراك والاشتیاق مشعوراً به او لم یکن، ولس ذلك التشوق هو شیء من القوى المدركة، فان شأنها لیس الا ادراك والحکم، ولس ایضاً الاشتیاق هو الادراك اذ کثیراً، ماء، یتحقق الادراك ولم یتحقق الشوق، فان الناس قد یتفقدون فی ادراك شیء یحسن<sup>۱</sup> - لا خیال - کذا - ویختلفون فی الاشتیاق الیه، بل الانسان الواحد قد یختلف فی ذلك حاله، فانه یتخیل الطعام ویشتاق فی وقت الجوع ولا یشتاقه فی وقت الشبع، والشوق قد یكون ضعیفاً وقد یكون شديداً حتى یوجب الاجماع، وهو الارادة الجازمة المصممة عنه، والظاهر ان الارادة غیر الاجماع، والاجماع لیس هو الشوق الشدید، بل امر مغایر له، فانه قد یكون متحققاً الی الشیء ولم یتحقق الاجماع علی الحركة الیه، واذا تحقق الاجماع یطیع القوى المحركة - والعصل - کذا - التی لیس لها الا تشییح العضل وارسالها، ولس هذا نفس الشوق ولا الاجماع، فان المجوس المشدود المربوط اعضاءه یشتاق ویجمع علی الحركة ولا یتمکن من تشییح العضل وارسالها حتی یتحرك .

ثم ان القوة الشوقیة تشعب الی الشهویة والغضبیه، فانها ان كانت منبعثة عن ادراك الملائمة فی الشیء لمذیذ او النافع ادراكاً مطابقاً او غیر مطابق لیحصله، فهی القوة الشهویة، وان كانت منبعثة عن ادراك منافاة فی الشیء المكروه والضار<sup>۲</sup> بزعمه لیغلبه ویدفعه، فهی القوة الغضبیه .

→

برودت ورطوبت حادث می شود در بدن از تصورات نفس ونمی آید این حرارت وبرودت ورطوبت از خارج، بلکه حادث می شود از تصور نفس بتنهایی، پس عجب نیست اینکه بوده باشد از برای شخصی از نفوس قوه بی انهی که گویا آن نفس، نفس عالم شده وعالم او را بدن خاص شده، اطاعت می کند او را عنصر چنانکه اطاعت می کند او را بدنش، چنانچه حضرت سید الوصیین امیر المؤمنین، صلوات الله وسلامه علیه گفتند: ما قلعت باب خیبر بقوة جسدانیة بل بقوة ربانیة .

۱ - فی ادراك شیء یحسن<sup>۳</sup> الخیال... وفی م: «یحسن الخیال» او یحسن عند الخیال.

قال الشيخ: «وقد نجد في الحيوانات الى شهواتها مثل نزاع التي ولدت الى ولدها، والذي الف الى الفها، وكذلك اشتياقها الى الانقلاب من الانقاص والقيود، فهذا ايضا وان لم يكن شهوة للقوة الشهوانية، فانه اشتياق ما الى شهوة الخالية» .

وانا ما اجد فهم مراد الشيخ، من هذا الكلام، فانه ان كان مراده ان هذه شهوة للقوة الخيالية لا للقوة الشهوانية، كما هو المتبادر من كلامه، فيرد عليه ان للخيال ليس شهوة الا الى ادراك مدركاته، كما ان لكل قوة ادراكية شوقاً طبيعياً الى ادراك مدركاته. وما ذكره من الصور المذكورة ليس من هذا القبيل، فانه لو كان كذلك لوجب ان يكتفى بادراك ما يدركه، وليس كذلك، بل يشاق بعد التخييل الى نيل ما ادركه، وان كان مراده انها انبعاثات تابعة للادراكات الخيالية، فكثير من الشهوات البهيمية كذلك، وان كان مراده ان شهوات القوة الشهوية ينقسم الى شهوة الأكل والشرب والجماع وما اشبه ذلك، وانه خصّه باسم الشهوات البهيمية والى غير ذلك من الشوق الى الولد والمنزل والى ما استأنس به وما اشبه ذلك، وانه خصّه باسم الشهوة للاشعار الى الفرق بين هذين القسمين، فهو ههنا ليس فيه كثير فائدة .

ثم اعلم : ان هذه الآثار والعوارض من الامور التي تعرض للنفس بمشاركة البدن، ولذلك يستحيل بها امزجة الأبدان، كما انها يستحيل ويتفاوت باستحالة امزجة الأبدان وتخالفها، فان بعض الأمزجة يتبعه استعداد الغضب وبعضها يتبعه استعداد الشجاعة وبعضها يتبعه استعداد الجبن والخوف، فهذه الأحوال لا يكون للنفس الا بمشاركة البدن، وهي على اقسام :

منها - ما يكون للبدن اولاً، وهي التي يتجدد بتجدد امر في البدن، كالنوم واليقظة والصحة والمرض، فانها احوال للبدن اولاً، لأن مبادئها منه، ولكن انما هي له بسبب انه ذو نفس .

ومنها - ما يكون اولاً للنفس، لكن لأجل انه في بدن كالتخييل والشوق المنشعب الى الشهوة والغضب، كالخوف والغم والحزن والذكر، فانها احوال للنفس اولاً، لان

مبادئها منها، لأنه اما ادراك او امور يتبع الادراك ، ولكن هذا النحو من الادراك وما يتبعه انما يكون للنفس لأجل انها ذات بدن، وليس فيها ماهو عارض للبدن، فانه ليس له شأن الادراك .

واما الجوع والالام ، فقد قالوا ، انهما بين النفس والبدن بالسَّوِيَّة ، لكونهما موجودين للبدن بما هو بدن وللحس بما هو يحسُّهما ، لكن الظاهر انهما اولاً للبدن وللنفس ، لأجل انها ذات بدن .

فان قيل : الغضب قد جعلته من القسم الذى يعرض اولاً للنفس وليس كذلك، فانها من الانفعالات المولمة للبدن كاشتعال الحرارة وخمودها، بل هي امران يتبعهما اشتعال الحرارة وخمودها، فلا يمتنع ان يكون الغضب والغم من القسم الذى يعرض للنفس اولاً من حيث هو فى بدن، ثم يتبعه فى البدن انفعالات خاصة بالبدن، فان التخيّل ايضاً من حيث هو ادراك ليس من انفعالات يكون للبدن اولاً ، لكن قد يعرض من التخيّل انتشار فى بعض الاعصاب كما فى تخيل الجماع ، وليس ذلك بسبب طبيعى اوجب استحالة مزاج اوقوة حرارة او بخار فى العضو، فيوجب نشره بل لما حصلت الصورة فى الخيال اوجبت استحالة فى المزاج اوحارة اورطوبة، ولو لا تلك الصورة لم يكن فى الطبع ما يحترّكها . وبالجملّة فان من شأن النفس ان يحدث منها فى البدن آثار وافعال ، فانها من جنس النفس الكلية الموجودة للعالم الجسمانى المدبّرة له ومن شعبها ، كما ستعرف انشاء الله تعالى .

الا يرى انه قد يكون شخص اذا اكل غذاء فقال له جماعة واحداً بعد واحد ، انه مضرٌ حتى يحصل له الجزم بالتضرر به فهو يتضرر به، وان لم يكن مضرّاً فى طبعه، وليس ذلك الا، لأنه يتخيّل صورة التضرر، وقوى ذلك فى نفسه حتى انفعل عنصر بدنه عن الصورة المتوهمة، وقد يكون بضد ذلك بأن يكون مريضاً ويعتقد ان اكل هذا الشئ يشفيه اعتقاداً جازماً ، فتوهّم صورة الصحة قوياً يوجب وجود الصحة فى البدن. ولذلك نرى الانسان يمشى على عود مطروح على الأرض المستوية، ولا يتمكّن من المشى عليه

إذا كان مطروحاً على الهاوية ، فان تخيل النفس حينئذ صورة السقوط تخيلاً قوياً ، يحدث صورة السقوط في البدن فيسقط ، فالصورة ومثل هذه الأفعال كانت لعامة النفوس لا يختص بنفس قوية دون غيرها ، فلا استبعاد إذا كانت النفس قوية شريفة في أن يتعدى ويؤثر في غير بدنها أيضاً .

وتوضيحه : أن النفوس منبعثة عن النفس الكلية ، وانبعثت عنها أنما يكون بصيرورة النفس الكلية جزئيات بهيئات شوقية طبيعية إلى الأبدان وعلايقها ، وكل ما يتعلق بها قوة النفس وشرائطها بقلّة الشوق إلى هذه وتخلّصها عنها ، حتى إذا انسلخ عنها الشوق إلى البدن والمشتتهات البدنية انصلت النفس إلى النفس الكلية ، أي صارت بحيث ليست حينئذ محدودة بحدّ الشوق إلى هذا البدن بحيث لا يمكن لها التجاوز عنه إلى غيره ، بل صارت بحيث إذا توجهت إلى أيّ بدن ، بل إلى أيّ جسم ، صارت كأنها نفس له ، فيظهر فيه أثرها ، كما أن ظهور أثر النفس الكلية لا يختص بجسم دون جسم ، إلا أن النفس الكلية تؤثر تأثيراً طبيعياً ، فإن إرادتها لكونها ذاتياً حكمها حكم الطبيعة ، والنفس الانسانية تؤثر تأثيراً ارادياً .

ولسنا نقول : أن جميع تأثيرات النفس الانسانية ارادية ، فإن كثيراً منها كتندير البدن وكالآثار المذكورة طبيعية ، وهذه الأصول سنبينها لك انشاء الله تعالى في مبحث قدم النفس وحدوثها .

وإذا عرفت هذا فنقول : أن النفس إذا خرجت عن الشوق الطبيعي إلى البدن وتوابعه وعن الجزئية التابعة لهذا الشوق ، صارت بحيث يتمكن من أن - يتخلف - تخلف البدن والحواس وتخرج إلى حد الكلية بالارادة ، فمثل هذه النفس يمكن لها أن يتجاوز بتأثيرها عن بدنها وتؤثر عن جسم آخر ، إذ ليست منغمسة في هذا البدن ، فيكون هذه النفس تبرىء الأكمة والأبرص وتحیی الموتی وتمرض الأشرار وتجعل العصا ثعباناً والنار برداً او ورداً . وبالجمله : كلّمّا تصورته في آية مادة وجد فيها وتلك المادة مصوّرة به .

فان قلت : إذا وجد شيء من النفس الكلية في الطبيعة بنحو ونهج ، فلا بد أن يكون

وجوده بهذا الطريق، فلا يمكن ان يكون بطريق آخر، وقد علم ان وجود صورة الحيثة انما يكون في مادة مستعدة بدور الزمان وتوارد الاعدادات عليها، فكيف يسكن وجودها من النفس الانسانية في مادة من غير ان يستعد لتلك الصورة، وكيف صارت مستعدة من غير مرور زمان واعداد منه ؟

قلت : هذا الفعل ايضاً من افعال النفس الكلية، فان للنفس الكلية شعباً وقبائل، فمن شعبها النفوس الفلكية، ومنها النفوس الانسانية والحيوانية، وصدور الصور والأعراض الطبيعية الكائنة الفاسدة عن النفس الكلية، انما يكون ببعض قواها وشعبها، وهى النفس الطبيعية الفلكية، والنفس الفلكية انما تفعل هذه الافاعيل بواسطة الجسم الفلكي والفعل الذى بواسطة الجسم ليس الا بالتحريك والتحرك والاعداد. والحاصل ان هذه الافعال من النفس الكلية التى تفعلها بالنفس الفلكية الفاعلة بواسطة الجسم الفلكي افعال طبيعية والافعال الطبيعية طريق صدورها لا يسكن ان يتفنن .

واما الأفعال التى تصدر عن النفس الكلية بالنفس الانسانية قد يكون طبيعية، وقد يكون ارادية، وقد يكون بالتحريك والتحرك والاعداد والاستعداد، وقد يكون بمحض الارادة والتوجه، فالنفوس القدسية هى اقوى قوة من قوى النفس الكلية، فانها تحدث الاستعداد والصورة كليهما فى المادة بمحض التوجّه من غير احتياج الى فعل وانفعال جسماني، ولهذا اى ولان هذا الفعل بمحض التوجه والهم الذاتى من غير احتياج الى فعل وانفعال جسماني، كان بقاء الصادر بهذا الطريق بقاء توجه الفاعل وهمّه، واذا انصرف وهمه منه عادت المادة الى الصورة والحالة الطبيعية .

## فصل [٢٤]

فى الافعال والانفعالات الخاصة بالانسان

ولمّا فرغنا من القول فى القوى الحيوانية، فجرى بنا ان نتكلّم فى القوى الانسانية. فنقول : ان الانسان له افعال تصدر عنه ليست لغيره من سائر الحيوانات اولها، هو

النطق بالاصوات الموضوعة لفهم مقاصده وتفهمها، وانما اختص ذلك بالانسان، لأنه كان غير مستغن في بقائه ومعيشته عن المشاركة، ولم يكن كسائر الحيوانات التي يكتفى في نظام معيشته من ابناء جنسه على نفسه، ومن الاطعمة والاشربة والملبوس على سائر الموجودات الطبيعية، لانه لو انفرد بنفسه ولم يكن له مشاركة من نوعه ومن المأكول والملبوس والامور الموجودة في الطبيعة، لهلك او لساءت معيشته ولم يكن تعيشه تعيشاً انسانياً، اي تعيشاً يمكن ان يحصل فيه ما هو الغرض من خلقه الانسان، بل هو محتاج الى امور زائدة مما في الطبيعة، مثل الغذاء المعمول من الامور الطبيعية واللباس المصنوع مما هو في الطبيعة، فان الموجود في الطبيعة من الاغذية واللبسة ما لم يدبر ولم يصلح بالصناعة، لم يلائمه ولم يحسن معها معيشته. واما الحيوانات الآخر فان لباس كل واحد هو ما خلقه معه في الطبع، وذلك لفضيلة الانسان ولنقيصة سائر الحيوانات، فلذلك يحتاج الانسان الى الحرافة والى صناعات اخر لا يتمكن الانسان الواحد عليها، بل يحتاج في تحصيل ما يحتاج اليه الى مشارك ومعين، حتى يكون يُخْبِرُ هذا لذلك، وذلك ينسج لهذا، ويحمل اشياء من بلاد بعيدة الى ذاك، وذلك يعطيه بازائه شيئاً من بلده وهكذا، فلهذه الاسباب واسباب آخر خفية احتاج الانسان الى ان يكون له في طبيعته تمكّن ان يعلم الذين شاركوه في نفسه<sup>١</sup> وكان احدي ما يصلح لذلك هو الصوت، لانه سهل التشعب الى حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة. ولانه لكونه غير قار الذات اصلح واحسن بحصول الأمن حينئذ عن اطلاع من يراد عدم اطلاعه، فان ما يعلم به ان كان باقياً لا تطلع على مدلوله كل احد يراه ويسمع، وبعد الصوت ما يصلح لذلك هو الإشارة، الا ان الإشارة انما يقع من حيث يقع عليه البصر ومن جهة مخصوصة وبحركات متميزة لتدل على معاون ومقاصد مختلفة وذلك مستصعب جداً. وايضاً: لا يدل بها الا على المحسوسات، واما غير المحسوس، فلا يفهم منها. واما الصوت فقد اعنى عن موقع البصر عن مراعاة تحريكات خاصة ولا هو محتاج في ان



يدرك الى متوسط كاللون الى الضوء ، واحتياج الاشارة ، فجعلت الطبيعة ان تولد لنفس من الآلات<sup>١</sup> ما يتوصل به الى اعلام الغير . وللحيوانات الآخر ايضاً اصوات يعلم الغير على ما فى نفسها، لكن تلك انما تدلّ بالطبع وعلى جملته من الموافقة والمنافرة غير مفصلة، والذي للانسان بالوضع ، وذلك لان الاغراض الانسانية تكاد ان لا يتناهى، فلم يمكن ان يدل عليها بالطبع باصوات بلانهاية، فاختصاص الانسان بالنطق بالأصوات الموضوع انما هو للضرورة الداعية الى الاعلام والاستعلام اللذين لضرورة الأخذ والاعطاء بقدر عدل ولضرورات اخرى .

وثانيها - استنباط الصنایع .

لا يقال : ان استنباط الصنایع لا يختص بالانسان ، فان للحيوانات الآخر وخصوصاً للطير صناعات ايضاً ، فانها يصنع بيوتا ومساكن لا سيّما النحل .

لأننا نقول : مرادنا ان الصناعة بالاستنباط والقياس مختصة بالانسان وما يصدر من الحيوانات ليس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن تسخير والهام، ولذلك ليس مما يختلف ويتفتن .

وثالثها - الضحك والبكاء ، وهما يتبعان انفعالين مختصين بالانسان، وبيانه : ان الانسان اذا ادرك الأشياء الغريبة النادرة يتبع ذلك الانفعال يسمى التعجب وينبعه الضحك، واذا ادرك ونال الأشياء الموزية يتبع ذلك الادراك الانفعال يسمى التضجر ويتبعه البكاء .

ورابعها - فعل بعض الأفعال وتركها لاعتقاد فى نفسه ان الأولى قبيحة والثانية حسنة . وبيانه : ان المصلحة فى المشاركة تدعوا الى ان يكون فى جملة الأفعال التى من شأن الانسان ان يفعلها، افعال لا ينبغى له ان يفعلها، فيعلم ذلك صغير، وينشأ عليه ، ويكون قد تكرر من اول نشوء سماع ان تلك الافعال لا ينبغى ان يفعلها حتى صار هذا الاعتقاد له كالغريزي، وافعال اخر بخلاف ذلك، ويسمى الأولى قبيحة والثانية

جميلة. واما الحيوانات الأخر وان كانت تترك أفعالا من شأنها ان تفعلها، مثل الأسد المعلم لا يأكل صاحبه ولا يأكل ولده، ولكن ليس ذلك الاعتقاد في نفسه ورأى أن ذلك قبيح، بل لهيئة أخرى نفسانية، وهو ان كل حيوان يؤثره بالطبع وجود ما يمتده، وان الشخص الذي يطعمه قد صار لذيذاً له، لأن كل نافع لذيقه بالطبع عند المنفوع، وربما يكون هذه الهيئة في الجبله ومن الالهام الالهى بحسب كل حيوان ولده من غير اعتقاد البتة.

ومن الانفعالات المختصة بالانسان الخجل، وبيانه : انه قد يستشعر على ان الغير اطلع على انه فعل من الأشياء التي اجمع على انه لا ينبغي ان يفعل، فيعرض له بسبب ذلك الاستشعار انفعال نفساني يسمى الخجل.

ومنها - الخوف - وبيان ذلك ان الانسان اذا ظن، ان امرأ في المستقبل يكون مما يضره، يعرض له بسبب ذلك انفعال نفساني يسمى الخوف، واما الحيوانات الأخر، فليس ذلك لها الا بحسب الآن او متصلة بالآن.

ومنها - ما بازاء الخوف وهو الرجاء، وذلك ايضاً لا يكون للحيوانات الأخر الامتصلة بالآن، والذي يفعله النمل من نقل البيرة الى حجرتها منذرة بمطر يكون، فهو انما لانها يتخيل انه يكون في هذا الوقت، كما ان الحيوان يهرب عن الضد لتخليه انه ذا يريد ان يضره في الوقت.

ومما يختص بالانسان الروية والتدبير في الامور المستقبلية، هل ينبغي له ان يفعلها او لا ينبغي، فيفعل في هذا الوقت ما يوجب رويته ان لا يفعل في وقت آخر. واما ساير الحيوانات، فانما يكون اعداداتها للمستقبل بضرب واحد مطبوع فيه وافقت عاقبتها اولم يوافق، وخص الخواص بالانسان ادراك المعاني الكلية المجردة عن المادة وغواشيها كل التجريد، والتوصل الى معرفة مالم يعلم من التصور والتصديق، مما يعلم، فهذه الأفعال والاحوال المذكورة مما يوجد للانسان، وجعلها يختص بنفس الانسان، وان كان بعضها بدنياً، ولكنه موجود لبدن الانسان بسبب النفس التي

للانسان التي ليست لسائر الحيوانات .

## فصل [٢٥]

فى بيان قوة النظر والعمل للنفس الانسانية

فنعول : ان للانسان تصرفاً فى الامور الكلية وتصرفاً فى الامور الجزئية ، والامور الكلية لا يكون فيها الا الاعتقاد فقط، ولو كانت فى عمل فان الفعل والعمل لا يتناول الا اموراً جزئية، والا يتصور صدور عمل عن الانسان فى الخارج وكان كلياً بحسب وجوده الخاص ، وهذه الامور الجزئية لا يصدر الا ان ارادة جزئية لان الكلى من حيث هو كلى لا يختص بهذا دون ذلك . فلانسان اذن قوة على الآراء الكلية، وقوة اخرى على الرؤية<sup>٢</sup> فى الامور الجزئية فيما ينبغى ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر وفيما هو جميل وقبيح وخير وشر<sup>١</sup> ، وذلك يكون بضرب من القياس والتأمل صحيح او سقيم غاية يوقع فى امر جزئى ومستقبل من الامور الممكنة ، لأن الواجبات والممتنعات لا يروى فيها لتوجد او لعدم، وما مضى ايضاً لا يروى فى ايجاده على انه ماض ، واذا حكمت هذه القوة يتبع حكمها حركة القوة الاجتماعية الى تحريك البدن، كما كانت تتبع احكام قوى اخرى فى الحيوانات ، ويكون هذه القوة تستمد من القوة التى على الكليات ، فمن هناك تأخذ المقدمة الكبرى فيما يروى، فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة تنسب الى النظر ، فيقال : عقل نظرى ، وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل، فيقال عقل عملى ، وتلك للصدق والكذب ، وهذه للخير والشر فى الجزئيات ، وتلك للسوابج والممكن والممتنع ، وهذه للقبيح والجميل والمباح . ومبادئ تلك المقدمات الأولية ومبادئ هذه المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهنة التى يكون من

١ - عن رأى جزئى، فى (ع) : عن آراء جزئية

٢ - على الرؤية فى (ع) : على الآراء الجزئية .

المظنونات غیر التجربیات الوثیقة . والعقل العملی یحتاج فی افعاله کلّها الی البدن والی القوة البدنیّة، واما العقل النظری فیحتاج الی البدن والی قواه، لکن لا دائماً ، بل قد یتغنی بذاته، كما سیّضح لك ان شاء الله ، ولس ولا واحد منهما هو النفس الانسانیة، بل النفس هی الشیء الذی له هذه القوى . وهذه خلاصة ما ذکره الشیخ فی الشفاء ، وهو فی غایة الحسن کله، الا قوله: ولس لا واحد منهما هو النفس ، وما قاله فی البیان ، من ان للانسان تصرفاً فی الامور الجزئیة وتصرفاً فی الامور الکلیة ... ، لا یدل علیه، فان التصرف فی الامور الکلیة علی وجود قوّة مجرّدة فوق جمیع قواها ، لکن التصرف فی الامور الجزئیة لا یدلّ علی وجود اخرى، لأن المتصرّف فیها یمکن ان یمکن هو النفس بقواها، فان هذا التصرف هو استنتاج القضايا الشخصية من مقدمات شخصية یتعان فیها بالخیال، ومقدمات کلیة یتعان فیها بالعقل النظری ، فلا یحتاج فی هذا التصرف الی قوة اخرى، بل ان تحریکات النفس ان كانت منبعثة عن انبعاث نفسانی کتحریکات الأنفس الحيوانیّة الی مشتهياتها، فانّها اذا رأت ما کولها مثلاً ، تبادرت بالشوق والحركة الیه من غیر رويّة وملاحظة عاقبته من الخیر والشرّ والحسن والقبح ، سمّیت نفساً بهیمیة، وان كانت منبعثة عن رويّة وملاحظة عاقبته بحسب الخیر والشرّ والحسن والقبح الدنیویة او الأخرویة، وذلك لا یمکن الا بان یعلم، ان هذا حسن او قبیح ، خیر او شرّ، وذلك لا یحصّ الا باستنتاج من مقدمة کلیة مأخوذة من العقل النظری، ومقدمة جزئیة مأخوذة باستعانة الخیال، ، سمّیت عقلاً عملياً ، فالعقل العملی هو النفس من حیث ان تحریکاتها علی مقتضى حکم العقل ، وللنفس شأن ان یتکمل بالعلم، وذلك بحسب القوة النظرية التی سمّیت عقلاً نظریاً، وشأن ان یتکمل بالعمل، وذلك بحسب القوة العمليّة التی سمّیت عقلاً عملياً ، والأخلاق تحصل للنفس من جهة هذه القوة .

## فصل [٢٦]

فى ان النفس الناطقة ليست جسماً ولا منطبعة فى جسم

واحسن الطرق فى بيان هذا المطلب هو الذى نوردده، وهو: انّها تدرك طبائع كلية، والكلّى لكونه متساوى النسبة الى جميع الجزئيات، كان معترى عن تلك الحدود، فان المحدود بحدّ الجزئية المادية هو ايضاً فرد من ذلك الكلّى، فلا يصلح للصدق على شىء من تلك الأفراد، فكل شىء كلى، مجرد عن المادة ولو احققها المشخصّة من الكم والكيف والوضع وغير ذلك.

فلننظر فى ان الطبيعة الكلية كيف يكون مجرّدة؟ هل بالقياس الى المأخوذ منه، ام بالقياس الى الشىء الآخذ، اعنى وجود هذه الطبيعة مجردة عن الوضع، هل فى الخارج او فى الجوهر العاقل؟ ومحال ان يقال: انها كذلك فى الوجود الخارجى، فبقى ان يكون هى مفارقة عن الوضع والأين وغير ذلك عند وجودها فى العقل، فاذا وجدت فى العقل لم يكن ذات وضع وبحيث يقع اليها اشارة حسية او تجزئ وانقسام او شىء مما اشبه ذلك، فلا بدّ ان يكون المدرك للطبيعة الكلية غير ذى وضع، اذ لو كان ذا وضع لكان الموجود فيه ايضاً ذا وضع، اذ كل موجود خارجى ذى وضع، ذو وضع ولو بالعرض بحسب هذا الوجود، بل لا بدّ ان يكون المدرك للكلّى الذى هو غير محدود كالمدرك، فالمدرك للكلّيات، ليس جزئياً كمدركه، فالنفس ليست جزئية الماديات، والا لكان الموجود فيه ايضاً جزئياً، بل معنى كونها جزئياً، انها ليست مبهمة، ولا على اطلاق صرف، بل هى محدود الوجود لا بحدود جسمانية، بل بهيات شوقية طبيعية، على ما ستعرفها عن قريب انشاء الله تعالى، وهذا الذى اوردناه، كاف للمبتدى، فمن لم يهتد به، فهو ممن اضلّه الله فلا هادى له.

## فصل [٢٧]

## فى كيفية انتفاع النفس بالحواس

فنقول: ان القوى الحيوانية تعين النفس فى تحصيل المبادئ التصورية والتصديقية، فان الحس اذا اورد عليه الجزئيات وتصرفت النفس فيها بمعونة الخيال، وصارت مستعدة لأن يفيض عليها معانيها المجردة عن المادة ولو احققها، وهو معنى انتزاع الكليات عن الجزئيات على سبيل تجريد معانيها عن المادة ولو احققها، حصلت لها المعانى الكلية، ثم اذا لاحظت المشترك فيه الداخلى والخارجى والمتباين به الداخلى والخارجى، حصلت لها المبادئ التصورية، ثم اذا لاحظت النسبة بين هذه الكليات المفردة الخمس، واخذت ما كان التأليف انهما بايجاب اوسلب يئنا اولياً، وتركت ما ليس كذلك الى مصادقة الوسط، حصلت لها المبادئ الاولى من المبادئ التصديقية، ثم اذا وجدت بالحس محمولاً، لازم الحكم لموضوع ما، سواء كان حكمه ايجاباً اوسلباً، او وجدت تالياً لمقدم، سواء كان موجب الاتصال اوسلبه، او العناد اوسلبه، وكان وجود نسبة هذا المحمول او التالى للموضوع او المقدم بالايجاب او بالسلب، ليست فى بعض الأحيان، ولا على سبيل المساواة، بل موجوداً دائماً بحيث يطمئن الى ان بين هذا المحمول وهذا الموضوع هذه النسبة، وان بين هذا التالى وهذا المقدم لزوماً او عناداً الذاتية لا على سبيل الاتفاق، فيحصل له اعتقاد من حس وقياس، كما بيّن فى موضعه، ثم اذا سمعت خبراً عن كثيرين كثرة يمنع العقل معها عن توافقه على الكذب حصل لها التصديق بشدة التواتر، فالنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل المبادئ التصورية والتصديقية، ثم اذا حصلت رجعت الى ذاتها، ولا يحتاج فى افعالها من ادراك المعقولات واكتسابها من تلك المبادئ الى القوى البدنية، بل يحتاج الى الاعراض عنها، لأنها صارفة لها عن فعلها الا فى امور يحتاج فيها خاصّة الى ان يعاود الى قوة الخيال مرة اخرى لأخذ ما هو فايت عنها من المبادئ، اولمعاوته برأودة الخيال مدركة،

حتى يستحكم مثله فيه، فيستحكم تمثله بمعونة في العقل .

## فصل [۲۸]

في ان النفس<sup>۱</sup> حادثة او قديمة

فنقول : اعلم ان الشيخ لما رأى في النفس آثاراً لا يمكن ان يكون للجسم والجسمانيات ، قال بتجشدها ، ولما رأى ان القول بوحدة النفس، يستلزم اما القول بكونها قابلة للتجزى والانقسام، واما القول بكون النفس الواحدة في ابدان متعددة، وكلاهما محالان، قال، فانها كثيرة بالعدد، ولما رأى ان الكثرة الشخصية ليست الا بالمادة وان النفس قبل البدن ، ليس لها مادة، قال : انها حادثة<sup>۲</sup> بحدوث الأبدان ، ولما رأى ان القول بفنائها بقاء البدن يستلزم القول بكون الشيء فائياً من غير ان يكون له محل قابل للفناء ، وايضاً يستلزم القول بانكار المعاد، قال انها باقية لا تنفى<sup>۳</sup> بفناء البدن واما نحن فنقول: ان القول بالحدوث ينافي القول بالتجشرد، والقول بالبقاء الدائم، ينافي القول بالحدوث، فبعض المحققين، لما تفتن بالتنافي في الاول وكان لم يظفر على طريق الى القول بانها واحدة قبل البدن وكثيرة بالبدن حتى يقول بقدمها، حكم بانها حادثة مادية، ولما رأى برهان التجرد تاماً حكم بانها تصير بعد ذلك شيئاً فشيئاً مجردة،

۱ - واعلم ان ما ذكره الاستاد الاقدم في امر النفس يبنى على بيان امور لا بأس بذكرها ، فليرجع الى ما كتبناه في المقدمة .

۲ - وقد حققنا الحق وابطلنا الباطل وكشفنا عن جهات بطلانه .

۳ - بايد تأمل نمود در كلام شيخ وغير او از اساتيد فن وديد كه چرا آنها قائل به تجشرد نفس از ماده شده اند و نيز از براي چه قائل به تعدد نفوس شده اند ، چون ابدان ماده تعلق نفس كه صورت نوعيه است، سبب تعدد نفوس است چون مواد متعدد صور نوعيه متعدد لازم دارد ولا يمكن ان تكون لمواد متعددة صورة واحدة والذا قوته: يلزم بكونها قابلة للتجزى لا يخلو عن اشكال .

فقال انها مادية الحدوث مجردة البقاء ، ولم يعلم ان القول بالحدوث لازم<sup>۱</sup> ايضاً بالقول بالفناء .

ومنهم من تفتن<sup>۲</sup> بكلا التنافيين، ووجد المفرد<sup>۳</sup> عنهما في القول بان النفس قبل البدن واحدة لا بالوحدة الشخصية ولا بالنوعية ولا بالجنسية، بل بوحدة مندرجة الوحدات الثلاثة شبيهة بالوحدة الالهية، وهذه النفس الواحدة التي قبل البدن ، يقال : انها نفس الانسان ، وانها تتكرر بالابدان، ثم اختلفوا في ان تكثرها بالابدان اما ان يكون بحض الاضافة كما هو مختار البعض الغير المحصل ، او يكون بالعرض، بحيث لا يكون حكم بعضها حكم بعض آخر، بل يكون مختلفة بالآثار والأحكام بحيث لا يسرى حكم بعضها من السعادة والشقاوة الى غيره. فههنا اربعة مذاهب، لا بد للمحصل اختيار واحد منها، ودفع ما يرد عليه من المفسد ورد<sup>۴</sup> ماسواه .

فنقول : اما مذهب الشيخ، فلا يكاد يصح<sup>۵</sup>، فان القول بالحدوث لا يمكن ان يجمع مع القول بالتجشرد ، اذ كل<sup>۶</sup> حادث لابد<sup>۷</sup> له من امكان سابق ومحل<sup>۸</sup> لذلك الامكان يستعد<sup>۹</sup> باعداد المعدات شيئاً فشيئاً لوجود ذلك الحادث فيه، فكيف يمكن ان يكون مجرداً مع انه يجب ان يوجد في المحل ، اذ لا معنى لكون الشيء مستعداً لوجود ما هو مبين القوم له .

وما يقال : من انه يجوز ان يكون استعداد المادة استعداد المقارنة الحادث لا لوجوده، فلا يلزم من كون المادة مستعدة لشيء وجود ذلك الشيء فيها، بل يمكن ان يوجد<sup>۱۰</sup> مقارناً للمادة، فهو فاسد، لان المقارنة فرع الوجود وبعده .

۱ - ولعمري ان انكار الحركة في الجواهر وعدم التدبر في كيفية حدوث العالم المادي اوقعه في هذه المزلات . جلال آشتياني .

۲ - رجوع شود بمقدمه حثير كه در اين مقدمه از جميع اين اشكالات جواب داده ام .

۳ - اي لا يوجد في المادة ، لان المجرد لا يحل<sup>۱۱</sup> في موضوع ولكن يجوز حدوثه مجرداً مقارناً لمحل<sup>۱۲</sup> حادث لا في محل حادث مگر آنكه بگوئيم : شيء مجرد در صميم



والكلام في كونه حادث الوجود<sup>١</sup> لا حادث المقارنة، فنقول : انه لما كان سابقاً حادثاً بحسب الوجود لوجب ان يكون لوجوده امكان سابق ومادة حاملة لذلك الامكان وامكاناً لمقارنة امر آخر، وليس هذا بذلك، ولا يجوز ان يقال : ان الامكان بالذات ، امكان للمقارنة والتدبير، وبالعرض امكان لوجود المقارن والمدير ، او : انه بالذات امكان لوجود الصورة الحادثة سميت طبيعة، وبالعرض امكان لمفيضها القريب الذي هو النفس، فاذا تم استعداد المادة للتدبير والتصرف او للصورة المذكورة ، لزم وجود مُدبّر مجرد، او وجود مفيض للصورة المذكورة، لأن مثل ذلك لا يجوز الا فيما يكون تابعاً لشيء آخر اوفى الجعل والوجود كاحوال الماهيات، فانها لما كانت مجعولة بجعل الماهيات وتابعة لوجودها، يمكن ان يقال ان امكان الماهيات بالذات انما هو امكان لوازمها بالعرض، كما ان جعلها بالذات هو جعلها بالعرض، وما نحن فيه ليس كذلك، بل هو بعكس ذلك، فان وجود المقارنة والتدبير، او كون الشيء بحيث يوجد منه شيء آخر من احوال الذات وتابع لها في الوجود، فلا يمكن ان يكون الاستعداد بالذات بها<sup>٢</sup> وبالعرض للنفس، كما ان الجعل لا يمكن ان يكون اولاً للاحوال وثانياً للنفس .

→

ذات بما ماده مقارن نمی شود، چون نسبت آن بجمیع مقارنات بدنی نسبت متساوی است . شیخ يقول يجوز حدوث امر مجرد مقارناً لمادة اثنى لا ينتظم امرها الا ان تدبرها امر مجرد عن المادة وقيداً لمقارنة للاحتراز عن احتمال حلول النفس في المادة البدنية ولم لا يجوز حدوث امر بسيط مجرد لتحقيق المادة المستدعية للصورة المجردة . ام بقم دليل على بطلان هذا .

١ - بلى نفس حادث الوجود است لا في المادة المستعدة بل مقارناً للمادة البدنية المستدعية للصورة المجردة .

٢ - المادة البدنية بالذات مستعدة لوجود امر مدبر لها والمدير لا يجوز ان يكون حالاً في المدبر بل يجب ان يكون امراً محيطاً ومسلطاً عليه ومدبراً له، ومن انحاء المقوم الشيء وعلة صيرورته في نوع من الأنواع ، الصورة المقارنة للمادة ولا يرد عليه ما اورده المؤلف العلامة - فان شئت مخ الحق والحقيقة فارجع الى ما حررناه في المقدمة .

وايضاً القول بالحدوث لا يجامع القول بالبقاء الدائم<sup>۱</sup> الماتيين لك ان شاء الله تعالى من ان كل حادث فان .

واما مذهب بعض المحققين فهم وايضاً غير صحيح ، لان الموجود في المادة ليس لها وجود الا الكون فيها، فان الانتقال عن الكون والمادة هو الفناء عنها ، فلم يبق هنا شئ باق في الحالين اعني الوجود في المادة ، ولا بد في كل تغيير وحركة من وجود باق بعينه، واذا كان مافيه التغير ، نفس الوجود ، فلا بد<sup>۲</sup> اما من القول بان للموجود<sup>۲</sup> في المادة كوناً آخر سوى الكون في المادة ، واما القول بان الموجود بالوجود المطلق منتقل في الموجودات المعيّنة ، وكلاهما سفسطة .

وايضاً : كل حركة لا بد لها من محرك وكل ما بالقوة لا بد له من مخرج من القوة الى الفعل ، والاخراج من القوة الى الفعل، ليس الا بافاضة ما بالفعل على ما بالقوة، فلا يخلو من ان يكون ما بالقوة حال كونه مستعداً بالفعل شيئاً بالفعل بفعلية اخرى باقية حال الاستعداد وحال حصول مستعد له، فحصول المستعد له فيه حصول العرض في الموضوع لا حصول الوجود المجرد للشيء الموجود بالوجود المادي ، او يكون شيئاً بالفعل بفعلية اخرى غير باقية بعينها بل بنوعها، وهيئها فحصول المستعد له فيه حصول صورة كائنة بعد فساد صورة سابقة، فهذا كون وفساد، فمحلها المادة لا غير، وان لم يكن لما بالقوة حال الاستعداد فعلية اخرى البتة، فمثل هذه القوة لا ينفك<sup>۳</sup> عن وجود ما هو بالفعل، فان<sup>۴</sup> استعداد مثل هذا المستعد استعداد ذاتي لا استعداد اعدادي .

واما مذهب الغير المحصل، وهو كونها متعدّدة بالاعتبار وبمحض الاضافة، وهو

- ۱ - واثبات اذا لم يكن حالاً في المادة بل مقارناً لها ومضافاً ومتعلقاً اليها بمجرد عرض الفساد للمادة ينقطع اضافته التدبيري ولكن يبقى وجوده التجردى وما ذكره المؤلف مصادرة على المطاوب ولا يرد على هذا القول الا ايراد واحد ذكره صدر الصدور - آشتياني.
- ۲ - ونلتزم بان الوجود الغير الحال في المادة والمدير لها باقياً بعد انقطاع اضافته عن المادة كما ذكرناه في المقدمة مفصلاً - آشتياني - .

ایضاً غیر صحیح ، فانه مستلزم لكون الشيء الواحد من حيث هو واحد محلاً للامور والاحكام المضادة والمتناقضة من السعادة والشقاوة والعلم والجهل وغير ذلك .

فبقى المذهب الرابع ، وهو ان يكون النفس قديمة<sup>۱</sup> واحدة قبل البدن ومتكررة بالتعلق بالبدن ، وليس المراد بكونها واحدة قبل البدن ، انها واحدة بالوحدة الشخصية او النوعية او الجنسية ، بل وحدة فوق جميع الوحدات شبيهة بالوحدة العقلية والالهية ، لانها ليست على مذهبنا نوعاً تحت جنس اذ لا نقول بجنسية الجوهر لما تحته ، بل هو عرضي لما تحته كما تبين<sup>۲</sup> في موضعه .

وتوضيحه: ان النفس التي قبل حدوث الأبدان نفس كلية وان لها شوقاً كلياً اي شوقاً الى اظهار الأشياء كلها ، وهذا الشوق ، صورة ذاتها وبه يمتاز عن العقل ، فالنفس نفس<sup>۳</sup>

۱ - هنا المذهب من اسخف الاقوال الواردة في المقام ، لان المجرد الموجود في المالكوت لا ينزل عن موطنه التجردى وان ما يضاف منه الى المواد والاستعدادات هي اشعة هذا الوجود والاشعة الوجودية هي الوجودات الخاصة المضافة الى البدن وبعد الاضافة الى البدن يبقى النزاع في تجرده وتركبه .

۲ - چنین موجود با این اوصاف نفس کلی نخواهد بود که باید عقل باشد که موجود است بوحده اطلاقى که از آن بارباب انواع نیز می توان تعبیر نمود .

۳ - هذا من المسائل التي لا اصل لها ولا يرجع امر محصل ولا ثمره في جدواها وحاصلها ليست الا التلاعب بالانفاظ . اگر مراد شيخنا الاقدم آنستکه فاعل نفوس نفس کایه است ، نفس بماهى نفس باید حتماً متعلق ببدن باشد و اگر جهت عقلانى نفس کای را اراده نماید ، جهت عقلانى بماهو عقلانى همان عقل کلی رب النوع نفوس جزئیه یا فاعل عقلانى مصطلح حکمای مشاهیر است که بآن عقل عاشر گویند بهر حال موجود واقع در صقع ملکوت دارای اراده کلى و علم کلى و قدرت سعى نسبت بکلیه جسمانیات از جهت نسبت فاعلى یا اضافى اشراقى متساوى است و اضافه آن بجسمى دون جسم آخر بهتاج الى تخصص استعدادات و حدوث اضافه لم یکن قبل هذا الاستعداد مضافة الى شيء ، ناچار اضافه حادث است و چون نفس کلی عقلانى یا عقل مجرد ملکوتى با حفظ

بالشوق مصورة به، فكلما اظهرت شيئاً تشنقه يوزع الشوق عليه، ای اذا وجد كل جزء

→ کلیت لاتضاف الی بدن ولابدان یتنزل من مقامها الشامخة وبعد از تنزل امری جزئی مضاف ببدن شود و این اضافه چون از اضافات مقول نیست لابد<sup>۳</sup> اضافه اشراقی است و نفوس متعلقه بآبدان رقائق و اشعات آن حقیقت کایه اند و لا نعنی بالمعلول و نفس جزئی الا هذا المعنی، ناچار نفوس جزئی مخلوق امر ملکوتی کلی اند و آن حقیقت کلیه اصل و مقوم و مبدأ اشراق و منشأ ظهور و مبدأ حدوث این نفوس جزئی است، بحث در این جا است که نفوس جزئی و این رقائق جزئی منبعت از آن حقیقت اطلاقی بجهت ظهور پیدا نموده اند و از موطن اصلی ایها الادم العقلی المقدس عن التعلق و از جنس قبل از وجود دنیوی بجهت مرجح و علت غائی که در آن حقیقت اطلاقی عین جهت فاعلی است جدا شده اند و هبوط نموده اند، ناچار مرجح کیفیت استعدادی موجود در ماده بدنی است که اقتضاء دارد که بآن نفس جزئی صاحب شعور تعلق بگیرد، ناچار نطفه بعد از طی درجات نباتی و حیوانی بمرحلهئی رسیده است که جهت تدبیری و انتظام آن واگذار بامری مجرد از ماده شود، چون آن حقیقت مطلقه که بقول مؤلف دارای وحدت اطلاقی است نباید بآبدان جزئی که در آن جهت که کلی سعی مطابق است متعلق شود، پس تعلق آن از ناحیه رقائق عقل و نفس کلی است که بحسب اضافه حادث زمانی، بجهت نحو حادث شود امر مجرد مبرا از ماده درصمیم حقیقت، جهت تعلق تدبیری بامر حادث جزئی و ناچار مؤلف تحریر باید بیکى از وجوه که تقریر فرمود متشبه شود یا باید مانند شیخ بحدوث زمانی نفس مقارناً بالمادة البدنية معتقد شود که از آن فرار می نمود و از جهات متعدد بآن مناقشه نمود و بالاخره کلیه مناقشات او در این باب قابل دفع بود و با آنکه اقرار نماید که چون امر مجرد در مرتبه جوهر ذات عقل صرف است، و عقل قبول انفعالات مادی ننماید و محال است که مجرد تام الوجود معطل از فعل باشد ولو برهه من الدهر او الزمان، الا، ولابد، باید ماده بدنی از ناحیه تحوّل بمقام تجرد خیالی ثم عقلانی برسد. مؤلف با آنکه به تجرد خیال معتقدست و در انسان جز تجرد عقلی، تجرد خیالی نیز قائل است از باب آنکه بمحذور دیگری که از برای او - قوز بالا قوز - خواهد بود، در این جا دم از آن نزد ولی خود اقرار نمود که در قوس صعود اول نفس باید به تجرد

من ذلك المشتاق اليه بالوجود التفصيلي يوزع الشوق على تلك الاجزاء التي وجدت وصار مفصلاً وصارت النفس بتفصيل ما به النفس نفس مفصلة، فكما انها بالشوق الى الكل واحدة كلية، فكذلك بالاشواق الحاصلة بتوزيع الشوق الكلي على اجزاء الكل صارت متعددة جزئية ، وكما ان الشوق الكلي صار موزعاً باجساد الكل في الوجود التفصيلي، كذلك النفس صارت<sup>١</sup> موزعة عليها بتوزعه والحاصل ان جسم العالم من المركز الى المحيط ، مركباً كان اوبسيطاً، متصل واحد في اصل الجسمية وانواع البسائط والمركب بمنزلة اجزاء شخص واحد، فكذلك النفس المشتاق الى اظهار الكل نفس واحدة لكل هذا الشخص ومدبرة له، وكل واحدة من النفوس بمنزلة قوة لنفس الشخص الكل متعلقة بجزء من بدن الكل ، فنسبة نفوسنا الى نفس الكل كنسبة حواسنا الى

→

خيالي برسد ثم بتجرد عقلي، آيا اين دونحو ازتجرد اگر ازناحية تكامل ماده حاصل شود ازكجا خواهد آمد ؟ فالمسير الى ما حققناه في المقدمة وفي الرسالة التي الفناها في المعاد تبعاً لقائد ومفيدنا الحكمة المتعالية مولانا صدر الحكماء - امحرره جلال الاشتياني المرسومي عفى عنه - .

١ - نفس كلي لا تصير موزعة للنفوس الجزئية بما هي نفس ومتعلقة بالبدن، لان التماق بالبدن يمنعه عن اليجاد الا من جهة ناحية تعقله، لان النفوس الجزئية عاقلة ومتخيلة ، جهة تعقله وتجسده اتمام من باب اتحاد العقل والمعقول تكون عين العقل الفعال، فالعقل الذي هو امتجلى في الابدان لاظهار النفوس الجزئية واذا كانت النفس من جهة كليته تفعل هذا فلا بد ان ينزل من مقامها السعي وجهة تنزلها الجزئية ليست الا روابط فيضها واشعة وجودها واين اشعة وجودي او همان نفوس جزئي است كه بعد از تكامل بنفوس كلي يا ارباب انواع رجوع نمايند چون علت فاعلي ومبدأ تنزل آنها همان غايت وجودي آنها است در اين صورت حقايق مقيده با حقيقت كليها از باب وقوع آنها تحت نوع واحد همه از افراد انسان محسوب شوند چه آنكه انسان داراي درجات از وجود دست قبل از كثرت به كينونت عقلي در ضمن عقل تحقق دارد وهمين تحقق ضمنى سبب تنزل وخروج از جنت ابينا المقدس بود .

نفوسنا، فظهر بما ذكرنا ان النفس قديمة واحدة بالذات وحادثة متكررة بالعرض من الفعل والتوجه الى البدن، وهذا لا يتصور في الموجود المادى ولا فى الواحد الشخصى، ولهذا ذهب الشيخ الى حدوث النفس بحدوث البدن، فانها عنده شخص تحت نوع من انواع الجوهر، فان الجوهر جنس لما تحته، ومع ذلك، فالقول بكون النفس قبل البدن واحدة وصيروتها متكررة بحسب الهيات الزوجية الطبيعية يستلزم تجزئتها وانقسامها، وهو مناف لتجردها، ولا بأس ان نعقد فصلاً عليحدة لبيان وحدة النفس وكثرتها .

### فصل [٢٩]

فى ان النفس واحدة بالذات ومتكررة بالعرض

فان كل كثيرين متفقين فى الحقيقة، يمتنع ان يتكرر الحقيقة اليها بلوازم الماهية، فان التعيين لو كان لازماً للماهية، لزم انحصارها فى الفرد والا لم يكن مافرض لازماً فاما ان يكون التكرر والتعدد، بحسب تعدد الفاعل او بحسب تعدد القابل، واذا كان بحسب تعدد القابل، فهو اما بحسب الحلول فى القوابل المتعددة او بحسب النسبة اليها، ولا شك انه لا يمكن ان يكون تعدد النفوس بحسب تعدد الفاعل، اذ ليس فى الوجود فواعل متعددة بحسب تعدد النفوس، لانا ننقل الكلام اليها، وسبب تعددها، فاما ان يتسلسل الفواعل الى غير النهاية او ينتهى الى فاعل يصدر عنه الفواعل المتعددة، وكلاهما محال، فبقى ان يكون بحسب تعدد القابل، ولا شك انه لا يمكن ان يقال تعدد النفوس بتعدد القوابل، انما هو بحسب الحلول فيها، اذ قد بينا ان النفس مجردة، فبقى ان يكون بحسب

١ - قول بتحقيق نفوس قبل از عالم ابدان وعالم مأكوت اعلى بعنوان نفس بماهى نفس بهذيان اشبه است از كلام حكما واهل معرفت نيز نفوس در ارواح بحسب كينونت عقلى بوجدى واحد ومضمن در عقل كلى قائلند وجهت جزئى نفس را حادث از ناحيه عروج تركيبى ميدانند آنها به تحولات وحركات ذاتيه الى ان تلحق بمبدئها الفاعلى لان النهايات هى الرجوع الى البدايات .

الاتساب اليها، وليس المراد من اتسابها الى القوايل ان يكون بحسب الوضع والمحاذاة والمجاورة والتماسة وغير ذلك مما اشبه ذلك، وليس لمجرد اتساب الى المادة سوى ان يكون فعله في المادة فاتساب النفس الى المادة هو ان فعلها من العقول والطبايع والصور المادية، وهي مدبرة لها، فتعدد النفس انما هو بتعدد فعلها المتعدد بتعدد المواد. ولا يخفى ان التعدد من قبل النفس ليس تعدداً بالذات، اذ ليس اذا فعل الشيء افعالا متعدداً، صار بها ذاتاً متعددة بالذات بل صار متعدداً بالعرض.

فثبت ان النفس واحدة بالذات<sup>١</sup> متعددة بالعرض. واما ان النفس هي الفاعل للابدان حتى يقال: انها يتعدد بالعرض بتعدد الفعل، فلانا بينا في الالهى ان بين المصادر الاول وبين الاجسام موجوداً آخر، مسمى بالنفس، والنفس التي بيننا انها قديمة واحدة، لا يمكن ان يكون متأخراً عن الأجسام، والا لكان للجسم مدخل في وجودها، فاما ان يكون فاعلاً لها او قابلاً لها، والاول محال، اذ المادى لا يمكن ان يوجد المجرد، وكذا الثانى، اذ لا قابل للنفس ووجودها، لما عرفت انها مجردة، بل ان كان قابلاً لفعلها ويكون مظهراً لآثارها، فانه اما ان يكون قابلاً بالذات او بالاعداد، فان كان الاول ولا جسم قابلاً بالذات لعلاقة النفس وظهور الحياة الا الجسم الفلكى، فلزم ان يكون هذه

---

١ - اين تعدد باعرض مجمل است غاية الاجمال، چه آنکه نفوس از رشحات عقلند و فرقی بین عقل و نفس بشدت و ضعف است و تباین در حقایق و جودی موجود نمیباشد و این نفوس از آن لحاظ جدا و متمثل از حق یا نفس کلیه اند و این عقل بمناسبت استعداد حاصل در بدن بدون تجافی از مقام خود متجلی شد بصورت نفوس جزئی و این نفوس از ناحیه تکامل باصل خود می پیوند و گاهی بعضی از افراد این نفوس بمقام عقل میرسند و برخی از عالم عقل تجاوز نموده و باحدیت وجود متصل شوند و نمیدانم که مؤلف از اینکه می گوید نفوس بالعرض متعددند چه قصد نموده است تعدد در نفوس واقعی است و نفوس بعد از بوار بدن موجودند بوجودی ملکوتی و ممتازند به صور مکتسبه از اعمال و ممتازند بالذات و هر کدام بحسب ملکات راسخه در ذات نوع منحصر بفرزند علی اختلاف المشارب - لمحوره جلال - .

النفس نفساً فلكية، وقد بينا ان النفس الفلكية متقدمة على جسمه وموجودة قبله، والمتقدم على جسم الفلكي متقدم على جميع الاجسام كما لا يخفى على من له دربة في اصول الحكمة، على انه مستلزم لمطلوبنا ايضاً. وان كان قابليته لعلاقة النفس بالاعداد يلزم حدوث النفس على تقدير قدمها، فثبت ان النفس التي اثبتنا انها قديمة وانها واحدة هي التي بعد الصادر الاول وقبل الأجسام، وهي الفاعلة القريبة لها، لان فاعل الجسم لا يجوز ان يكون هو المبدأ الاول والعقل الا بواسطة ما بعده الذي هي النفس. فظهر ان موجود الاجسام<sup>۱</sup> بسيطاً كان او مركباً هي النفس. ونما كان بدن الانسان ايضاً من انواع الاجسام، فموجده ايضاً هو هذه النفس، وهي متعددة بتعدد فعلها الذي هو البدن، وفعلها الذي بالبدن تعشداً بالعرض، ولست اعني بالتعدد بالعرض محض الاضافة والاعتبار، بل اعني به امراً آخر لا يتضح لك الا مما تتلوه لك، وهو ان النفس لما كانت مفيضة بجميع الحقايق والأنواع التي في عالم الاجسام، فلها كلشها في وحدة ذاتها وبساطتها. وليس وجود تلك الحقايق والانواع فيها بوجود تفصيلي يميز كل<sup>۲</sup> منهما

۱ - نفسی چه نفس کالی و چه نفسی جزئی نه موجود بدن خودست و نه موجود بدن غیر، از آن جهت که نفس است و لكن از آن جهت که عقل است و از ناحیه تعقل برحد غیر است در حقیقت عقل کل است که مبدأ اجسام است بلحاظ جهات کثرت حاصل از تنزل در این صورت فاعل نفس عقل است خصوصاً بنا بر مبنای قائلان باریاب انواع و این عقل بلا واسطه موجود برزخی بصورت نفس منزل نمیشود، پس فعل عقل قبل از ماد، موجود برزخی و فرد مثالی است و فیض بعد از مرور از برزخ بصورت ماده منزل شود، پس هر طبیعت کایه از جمله انسان دارای حقیقتی است قبل از عالم برزخ که فرد عقلانی باشد ثم قبول افراد متکثره برزخیه نماید از جهت کثرات حاصل در عقل و وافی بصورت کثرات و افراد برزخیه مجرای تجلی عقل در صور نفوس و ابدان است و انسان نیز در این صورت دارای افرادست فی ماده و له افراد بعداً المادة والطیعة و کلشها متکثرات بالعرض از باب آنکه وحدت ذاتی حقیقت وجودست و تعدد بالذات است باعتبار رجوع کل باصل واحد از باب آنکه جهت کثرت بوحدت برمی گردد و مؤکد وحدتست - جلال آشتیانی -



عن الآخر في الوجود ، بل هي فيها بوجود اجمالي بعين وجود النفس ، ولا تمايز لشيء  
 مهما عن الآخر الا بحسب الحقيقة . فللنفس وجوده متعددة بحسب تعدد الحقائق ، ولكل  
 وجه ايضاً وجه بل وجوه . مثلاً : احد وجوها حقيقة النامي ، ولهذا الوجه وجه النباتي  
 والحيواني ، ولحقيقة الوجه النامي الحيواني وجه نطقى ووجه عجمي . فالنفس الكلية  
 بالوجه النامي الحيواني الانساني يفيض حقيقة النامي الحيواني الانساني ، وحقيقة افاضتها  
 هي ان النفس بالوجه النامي الحيواني الانساني الذي هو فيها بوجود اجمالي اذا فعلت فعلى  
 التغذية والتنمية الانسانية بذلك الفعل يتميز ذلك الوجه بحسب الوجود التفصيلي ايضاً ،  
 كما انه كان متميزاً بحسب الحقيقة ، فصار موجوداً بوجود تفصيلي ، فكان النفس اذا  
 توجهت بالتوجه الذاتي الى فعل في مادة مستعدة له ، دفعت<sup>١</sup> من ذاتها لمعة هي وجه  
 من وجوها على تلك المادة الوجه الذي يصدر عنها ذلك الفعل في تلك المادة ، فهذا  
 حقيقة افاضة كل<sup>٢</sup> قوة على فعل من النفس ، فانواع النفوس كما انها متميزة بحسب فعل  
 النفس الكلي ، فانها متميزة بحسب الحقيقة ايضاً قبل الفعل وبعده ، وانما تمايز اشخاص  
 نوع واحد فهو بحسب الفعل فقط دون الذات . وتوضيحه : ان النفس الكلية اذا فعلت  
 فعل التغذية والتنمية الانسانية في مواد<sup>٢</sup> مستعدة له حصلت قوى متعددة متفقة بالنوع ،  
 واذا احست احساساً انسانياً في<sup>٢</sup> مواد متعددة مستعدة له حصلت حواس متعددة  
 متفقة بالنوع ، وهذه القوى والحواس هي وجوه بها تفعل النفس تلك الأفعال ، كما  
 سمعت ، واذا تخيلت احساسات متميزة بحسب مواد متميزة حصلت قوى تخيل  
 متميزة ، واذا تعقلت تخيلات متميزة من اجل احساسات متميزة بحسب تمايز المواد<sup>٢</sup>  
 لنى هي الأبدان المتعددة ، حصلت عقول متفقة بالنوع ، واذا توجهت بالوجه الذي  
 هو نوع نفس الانسان الى الافعال الانسانية في مواد متعددة مستعدة لها ، حصل نوع  
 نفس الانسان في اشخاص متعددة بحسب تعدد الافعال المتعددة بحسب تعدد الأبدان ،  
 واذا فعلت بالهيئة الأبدان المختلفة الامزجة افعالا<sup>٢</sup> ودامت عليها حصلت ملكات مختلفة

بتمیّز بها ابداناً متعددة وفعالها بأبدان متعددة. وان اشكل عليك بعد تصوّر هذا المعنى فلنسهله بما اقول: وهو ان النفس اذا صورت البدن واحسّت لكل من الحواس، فالتذت فصارت عاشقة ومنغمسة في هذه اللذات الحسية ومحتجبة عن حدها الذي كان لها قبل هذا لا مطلقاً، بل من حيث هي فاعلة وكلية في حد الفعل، ثم اذا فعلت بدءاً آخر صارت كما ذكرنا وهكذا، وذلك لان هذه الأفعال تصدر عنها في خارج ذاتها، فهو توجّه الى الخارج، ولأن الاحساس ادراك للأمور الخارجة والتخيّل أيضاً ادراك للأمور الخارجة، لأنه تخيّل ما احسّه، فهي بدوّ تشبه الذي به تنبّهت بالخارجات عنها وباللذات المتعلقة بها، والتوجّه بالخارج يوجب الغفل عن حدّ ذاتها، فحصل لها بحسب كل بدن حجاب بل حجب وهي كل حجاب لها بحسب بدن بدن من حيث انها في ذلك الحجاب غير مطلّعة بما في الحجاب الآخر، وان كانت في حد ذاتها شاعرة لجميع تلك الحدود والحجب. كما ان قوة الابصار قوة واحدة غير حالة في المادة، كما عرفت في مبحث الابصار، مع انها اذا ابصرت بواسطة احد العينين، فهي من حيث انها تبصر بهذه العين غير مطلّعة على ابصارها بالعين الأخرى وعلى مالها بحسب الابصار بالعين الأخرى من حيث انها تبصر بالعين الأخرى، والا لكان ابصار احد العينين والأحوال التي في ذلك الابصار وهو ابصار الأخرى والأحوال التي للابصار الأخرى والحاصلة انه والا لكان احد العينين مطلّعة على العين الأخرى، على ان المبصر له اطلاع بكلا الابصار، وهذا مثال لتسهيل تصور المطلوب، فان كان هذه المقدمات مخفية عليك، لا يضرّ بالمطلوب. وبالجملّة فتعشّد النفوس انما هو بحسب التشوّقات الى الأبدان والى الحياة البدنية ومستلذاتها، وليس ولا يكون لها نحو وجود الا هذا الوجود الذي في حدّ فعل البدن وفي حد الشوق الى المشتبهات البدنية، اذ لو كان، فاذا فرض رفع هذه الهيئة الشوقية، لزم رفع النفوس رأساً، وليس كذلك، فان النفس قد يتعدى عن حد الاشتياق الى تدبير البدن والمشتبهات الحيوانية وهي هي، وتعلم انها هي التي كانت ولا مشتاقه اليها، وهي الآن متنفّرة عنها، فلا بد ان يكون للنفوس نحو آخر من

الوجود سوى الوجود المنعكس في المادة ومشتبهاتها حتى يمكن ان يتخلص عن حد  
الامشيهات والمثبوتات المذكورة والوصول الى متابعة حكم العقل .

فظهر ان التعدد بحسب هذه الهيات الشوقية تعدد بالعرض لا بالذات، فان الاشخاص  
المتعددة بالذات يرتفع بارتفاع متشخصاتها ولا تظن من قولنا ان النفوس متعددة  
بالعرض وواحدة بالذات، نفسك هي هذه النفس الكلية الالهية، بل نفسك هي ما يرى  
فيك آثاره وما يرى فيك آثاره ليس ايضاً ما يراها من كل وجه بل هو هي في حد  
الفعل وبعد هبوطها بالتوجه الى الفعل في حد خارج عن حد ذاتها، وليس معناه ان  
النفس الكلية قد انحطت وارتفعت عن حد ذاتها، ولم يبق منها الا التي في حد الفعل ،  
اذ لو كان كذلك لانعدمت النفس الكلية بسبب الفعل وتحققت نفوس جزئية بل نفس  
جزئية وهذه سفطة ولتنظر الى نفسك انها وان كانت قد يشغلها شأن عن شأن مثلاً  
الابصار قد يشغلها عن التخيل والتعقل لكنها قد يجمعها فتبصر حين تعقل او تخيل وقد  
تعقل او تتخيل معقولات متعددة او مخيلات متعددة معاً خصوصاً النفوس القوية لا  
يشغلها شأن عن شأن فالنفس لكونها كلية الهية وفي غاية القوة لا يشغلها شأن عن شأن  
ففعلاً في مادة واشتغالها بتدبيرها لا يشغلها عن الفعل في المادة الاخرى، والاشتغال بها  
ولا الاشتغال بتدبيرها المواد عن ملاحظة جمال ما فوقه وجلاله نعم لعلتها قد تصير  
نفسك وهو اذا خرجت نفسك عن ان تتأثر بالعرض من البدن وعن الزمان ، بل حصلت  
في الحد المتقدم عن الزمان ومع ذلك ايضاً ليست وصارت نفساً كلياً بلافاتوت بينهما بل  
دمارت حينئذ وجهاً من وجوه ذاتها، وهو الذي به يفعل النفس الكلية الافعال الانسانية  
وهذا الوجه هو حقيقة نفس الانسان ، وليس اذا بلغت نفوس متعددة هذا الحد ارتفع  
الامتياز ، لما سنعلم ان شاء الله تعالى .

لقائل ان يقول : اذا كانت نفس الانسان نوعاً وقد قلت ان الجوهر ليس جنساً لما  
تحتة، فهو اما نوع مفرد ولم تقولوا بالنوع المفرد واحد واما لزمكم الاعتراف بجنسية  
الجوهر وبيان انه تحتة اي جنس .

والجواب : ان الجنس بالذات في اقسام الجواهر هو الصورة والانواع بالذات منها هي انواع الصورة ، واما النفس المطلقة فليست جنساً ولا نوعاً بالذات، بل هي جنس بالعرض من جنس الصورة ونوع بالعرض من نوع الصورة وشخص بالعرض من اشخاص الصورة التي هي افعالها، فيما ذكرنا ظهر لك ان التعدد والتكثر وبالجمله الحكم الذي من قبل المادة يسرى بالعرض الى النفس والعقل وكيف يسرى دليل آخر على ان النفس لا يجوز ان يكون متعددة بالذات فانها ان كانت متعددة بالذات ففاعلها اما ان يفعلها في الخارج ولا خارج عنه الا المادة، فيلزم ان يكون النفوس مادية، وقد بينا انها مجردة وان لم يفعلها في الخارج فلم تصر متعددة بان وجود بالذات ولم يكن ايجادها فعلاً .  
فان قلت: هذا الدليل لم ينف التعدد بالذات، بل ينفي كون ايجاد النفس فعلاً وانه جاز على تقدير كونها واحدة .

قلت : نعم ليكن فانه اذا ثبت عدم كونه فعلاً ثبت انها ليست متعددة بالذات ، فان الابداع اذا لم يكن فعلاً لم يصير المبدع متعدياً بالذات في مرتبة واحدة ، وهذا الدليل مبني على اصولنا لا يفهمه الا العاقلون .

تمت في جمعة من عشر الاول من شهر الصفر من سنة التاسع من عشر الثامن من مائة الثاني من الف الثاني .

# ثمرۃ الفؤاد

بی نبد من مسائل المعاد

تألیف

ملا اسماعیل خواجہ رئی

یکی از علمای بزرگ اسلام ، استاد محقق ملا اسمعیل خواجه‌نوی در علوم نقییه و عقلیه ، در دوران افشاریه ، عالم ربانی آخوند ملا اسماعیل مازندرانی معروف به خواجه‌نوی - م ۱۱۷۳ هـ ق - است که مؤرخان او را بحق ستوده‌اند و در اثر مساعی او و چند نفر از معاصران او حوزه منحل شده اصفهان در اثر خرابی حاصله از هجوم افغانه مرکزیت خود را بدست آورد و آب‌رفته بجوی بازگشت .

ملا اسمعیل شاگردان زیادی تربیت نمود که برخی از آنان خود ، دارای حوزه علمی با اهمیت بودند و منشأ خیرات وبرکات علمی شدند . ملا اسمعیل علاوه بر تخصص در فقه و اصول و کلام و حدیث و تفسیر ، دارای حوزه فلسفی گرم نیز بود و گذشته از مقامات کم‌نظیر علمی از زهاد زمان خود محسوب می‌شود ، از تجملات‌گریزان و از اقبال بدنیا و اهل آن روگردان بود ، نادرشاه افشار با آن‌که با علمای زمان میانه خوبی نداشت ، او امر این عالم بزرگ را لازم الاجراء می‌دانست .

اساتید و طبقه مقدم بر آخوند ملا اسمعیل عبارتند از فقیه و حکیم نامدار فاضل هندی فرزند تاج‌الدین حسن معروف به ملاتاج اصفهانی و حکیم الهی ملا محمد صادق اردستانی و حکیم دانا و ملاحظه گیلانی و عالم بارع جامع ملا نعیم طالقانی و جمعی دیگر از دانشمندان اواخر عصر صفویه دارای حوزه علمی بودند و جمع‌کثیری از اساتید و طلاب علم در اثر آن واقعه ناگوار از بین رفتند و برخی از طایبان علم که از ممالک مجاور در ایران به تحصیل اشتغال داشتند و جان سالم

در بردند متواری شدند .

در عصر شاه سلطان حسین علوم عقلی و تاحدی علوم نقلی نیز رونق خود را از دست داد ، مخالفت با فلسفه و عرفان بازار گرمی داشت و کار به جایی رسید « که اشباه اهل علم علی رؤس المنابر بر علمای کبار و عرفای عالیمقدار و بر شیعیان و پیروان نامدار صفویه و اجداد آن دودمان لعن و طعن می کردند ، و شاهزادگان صفویه هم همراهی می نمودند . . . »

گویا توجه نداشتند که مریدان سلطان حیدر و شیخ صفی ، عارفان اتباع - پادشاه اردبیل بانشارجان عزیز خود فرزند سلطان حیدر را یاری نمودند و مرشد کامل شاه اسماعیل صفوی ، ایران را از مولا الطوائفی نجات دادند و مذهب تشیع را رسمیت دادند و با جان بازی و فداکاری و نثار خون از کشوری متلاشی امپراطوری عظیم بوجود آوردند در شدائد صبر نمودند و هرگز پشت به دشمن ننمودند و آنهمه افتخار آفریدند .

بعضی از مورخان نوشته اند ، اگر هزار نفر از جانبازان دشت چالدران در زمان محاصره اصفهان وجود داشتند يك سرباز افغانی جان سالم از معرکه در نمی برد .

ملا اسماعیل در زمان فتنه افغان در اصفهان تحصیل می نموده است و شاید علوم نقلی و عقلی را در محضر فاضل هندی صاحب تلخیص شفا و محشی اشارات و مؤلف کتاب کم نظیر کشف الاشام در فقه فرا گرفته باشد و ممکن است بدرس اردستانی و ملاحمزه نیز حاضر شده باشد ، از آثار او اساتید او را نشناختم . وضع حوزه اصفهان در عصر صفویه تا دوران و عصر قاجاریه درست روشن نیست دانشمندان زیادی بوده اند که از حالات آنان خبر درستی در دست است گاهی باثری بر می خوریم که حکایت از عمق این حوزه می نماید و مسلماً آثار زیادی در اثر حوادث نابود شده و جمعی از اعظم مدرسان اهل تألیف بوده اند ، و به تدریس اکتفا کرده اند . همیشه عادت بر این بوده است که در بین جماعتی از اعلام ، چند نفر ذوق و شوق تألیف داشته و در بین مؤلفان نیز عده منبلی در کار خود موفق شده اند .

ملا محمد مهدی بن اباذر نراقی و ملا حجاب گیلانی و میرزا ابوالقاسم مدرس هاون آبادی و آقا محمد بیدآبادی بن محمد رفیع گیلانی از تلامید حوزه درس

ملا اسماعیل بیدآبادی می‌باشند و در عقایات و نقلیات از او بهره‌کافی برده‌اند و بشاگردی او افتخار نموده‌اند .

از خواجه‌نوی کتابی بنام شرح بردعای صباح و رساله‌ئی در حدوث دهری که در مقام جواب از اشکالات آقاجمال خوانساری بمیرداماد نوشته و اثر حاضر بنام ثمرۃ‌الفؤاد نزد حقیر موجودست که در این منتخبات بچاپ رساله حدوث و برای انتشار در منتخبات بچاپ رساله حدوث و ثمرۃ‌الفؤاد فی‌نبذ من مسائل المعاد اقدام شد . آثار عالیه‌ئی نیز در منقول از آنجناب باقی مانده است .

رساله ثمرۃ‌الفؤاد نسخه اصل بخط مؤلف معظم است که آنرا دوست فاضل حضرت آقای حاج میرزا عبدالحمید مولوی ادام‌الله تعالی حراسته با چند اثر نفیس دیگر بدانشکده الهیات مشهد هدیه نموده‌اند .

ملا اسمعیل در این رساله که متعرض برخی از مشکلات مباحث معاد شده است بسبب متاخران از حکمای قبل از ملاصدرا بحث کرده و خیالی با احتیاط مشی نموده که بهانه بدست ماجراجویان نهد و آنان را در آن عصر مصیبت‌بار تحریک ننماید .

ملا اسمعیل در معاد و نیز در رساله حدوث دهری اصلاً متعرض عقاید ملاصدرا نشده و در آثار او اثری از افکار ملاصدرا دیده نمی‌شود و برای نمونه یک مورد نمی‌توان یافت که دلالت نماید که آثار آخوند ملاصدرا را دیده باشد . اردستانی متعرض آراء ملاصدرا شده است و بعضی از مبانی او را قبول نموده و برخی را رد نموده است .

ملانعیما در مبحث وجود و مباحث برزخ آراء آخوند را قبول نموده و کثیری از مبانی او را قبول ننموده است ولی در آثار نراقی تأثر از مبانی ملاصدرا هویدا و واضح است و آقا محمد بیدآبادی نیز بعضی از آثار ملاصدرا را تدریس نموده و براسفار حواشی از او دیده می‌شود . آراء و عقاید ملاصدرا را آخوند ملاعلی نوری ترویج نمود با آنکه حقیر تا بحال کسی را پیدا ننموده است که آخوند ملاعلی آراء ملاصدرا را از او فرا گرفته باشد و اگر نوری از راه مطالعه این نحو عقاید و آراء ملاصدرا تسلط پیدا کرده باشد بحق بعد از آخوند ملاصدرا بزرگترین فیلسوف باید بحساب آید و در مقام تقریر مبانی ملاصدرا و تحقیق



در مفصلات حکمت متعالیه همسنگ و همدیف صدرالمحققین است و افادات و افاضات او را در حواشی آثار آخوند مانند الماس میدرخشد .

اثر حاضر از نفایس آثار علمی به شمار میرود و به برخی از مباحث آن می توان مناقشه نمود ، و بعضی از مباحث ناقص و محتاج به بیاناتی مفصل ترست مثل مباحث عالم مثال و بیان وجوه فرق بین نزولی و صعودی مثال . مهمتر از همه مبحث فناء خلایق در قیامت کبری و تحقیق در نحوه خطابات الهیه در قیامت صغری و کبری .

انشاءالله تعالی در مقدمه این رساله که جداگانه و مستقلاً نیز طبع در دسترس طالبان قرار می گیرد ، مفصل در این مسائل بحث می شود .

مشهد - سوم رمضان المبارک سنه ۱۳۹۷

سید جلال الدین آشتیانی

(۱) مؤلف در علم کلام و حکمت و فلسفه نظری مسائل و در عرفان و علم اسماء و صفات و معرفت بطریق اهل توحید کم تسلط بل که بی تمایل است لذا در بیان معانی احبار وارد از انصاف هم السلام در باب موت و نشأت بعد از مرگ و بحث خطابات الهیه نسبت بملائکه و اهل محشر و موانع برزخ و مسئله فناء حاصل از تجلیات اسماء مخصوص به قیامت صغری و کبری عاجز و جهت روح نهانت و تناقض ابتدائی بین اخبار و آیات و اود دویاب با اعمال قواعد تعادل و تراجیع تمسک حاسنه و از تقریر مضامین عالیه و اشارات لطیفهائی که در مآثورات نهفته خودداری نموده و بیشتر بذكر مطالب از متکلمین عامه و خاصه که در این قبیل از مباحث عالیه حیران و سرگردانند پرداخته

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد الله المتوحد<sup>١</sup> بالعز والبقاء القاهر عباده بالموت والفناء ، والصلاة على محمد وآله الاتقياء .

اقول وانا العبد الضعيف النحيل الكئيب الذئيب الجاني ، محمد بن الحسين بن محمد رضا الشهير : باسماعيل المازندراني ، عفى الله عن جرائمهم ، بمحمد وآله وقائهم .  
لمأسألني بعض الأصدقاء ، عن مسألة خلافية بين المتكلمين ، وكذلك بين الحكماء ، وهي : ان ماسوى الله ، تعالى ، هل يفنى على عمومه ، مجرداته ومادياته حتى لا يبقى منه شيء ولا يدوم منه موجود ، ويكون السائل والمجيب في «لمن الملك<sup>٢</sup> اليوم ، لله الواحد القهار» واحداً ام يبقى منه باق بقاء الله ، تعالى ، من غير ان يفنى دون النفخة الأولى وطي<sup>٣</sup> السماوات العلى و تبديل الأرضين السفلى و اهلاك

---

١- لانه الذي لا يعرض له عوارض الزوال ولا ينتهى تقدير وجوده الى امر فى الاستقبال ويعبر عنه بانّه ابدى الوجود فىقاؤه غير متناه ولا محدود وليس بقاؤه كبقاء النفوس الناطقة والجنة والنار واهلها على ماسيئاتي ، لان بقاءه ازل ابدى ، وبقاؤها ابدى غير ازل و سيئاتي فرق آخر ، فبالحقيقة هو سبحانه متوحد بالسرمدية والبقاء ومتفرد بالابدية وعدم الفناء ، واما غيره من اصناف الممكنات فانها فى حد ذاتها مقهورات ميّتات فانبات ، فكل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام (منه ، رحمه الله تعالى) .

ما بينهما من الاشياء، اجبته عنه باختيار الشق الثاني ، فذكر ان بعض المعاصرين من الفضلاء يصتر على الأول ويسنده أيضاً الى بعض مشايخه، رحم الله السلف منهم والخلف، وينقل عنهم فيه مناظرة غريبة غير معلومة الصحة .

ويقول : ان الروايات صريحة فيه ، بل الآيات . ثم التمس منّي ذلك الصديق الرفيق . الأخ الشفيق ، اخونا الحميد السعيد كاسمه ، مولانا محمد سعيد ، اسعده الله في الدارين وارغله العيشة في النشاطين ، الاشارة الى ما هو موجب الخلاف والمختار عندي ، يكون له كالتذكرة ينتفع بها انشاء الله، تعالى، فاجبته الى ذلك اداءً لحق الصداقة والمؤاخاة مع كونه لذلك اهلاً، بل وجدت الامر مضافاً الى قدره سهلاً، وسميته بـ : هداية القواد الى نبيذ من احوال المعاد .

فاقول ، بالله الاستعانة ، ومنه التوفيق وبيده ازمة التدقيق والتحقيق : ذهب اكثر العقلاء من الملبّين وقاطبة الحكماء الالهيين الى بقاء النفوس بعد خراب ابدانها ، ولم ينكره منهم الاشرذمة قليلة ، ممن لا يعابهم ولا بمقالهم ، كالقائلين بكونها عين المزاج واشباههم من المنكرين لتجشدها ، والشواهد العقلية والأدلة النقلية على بقائها دائماً بالحق الدائم الباقي ، من دون ان يطرء عليها العدم بعد الإلتصاف بالوجود العيني، متظافرة متعاندة .

وقال آية الله العلامة والتحرير الفهامة [ابن المطهر الحلي عليه منى السلام] في شرحه على التجريد عند قول مصنفه ، طاب ثراه ، «ولاتفنى بفناءه» : «اختلف الناس ههنا ، القائلون لجواز إعادة المعدوم جّوزوا فناء النفس مع فناء البدن ، والمانعون هناك منعوا ههنا ، اما الاوائل ، فقد اختلفوا ايضاً ، والمشهور انها لا تفتنى ، اما اصحابنا ، منهم استدلووا على امتناع فنائها : بان الإعادة واجبة على الله لأنه وعد المكلف بالثواب

١- ومن القائلين بفناء النفوس والابدان وانعدام الأرواح والأجسام جماعة الوهابية «مداهم الله تعالى» الذين لا اعتداد باقوالهم في الشريعة لانهم في الجهل ولا اعتماد . مكارهم وقت قربنا فساد عقيدتهم فيما كتبناه في المعاد - آشتياني -

على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ، ولا يتصور ذلك الا بعد العود ، فيجب ايفاء الوعد والوعيد ، والحكمة ايضا تقتضيها ، لأنه كُتِف بالأوامر والنواهي ، فوجب عليه ايصال الثواب بالطاعة والعقاب بالمعصية ، ولو عدت النفس ، لامتنتع اعادتها ، لامتناع اعادة المعدوم ، لانها نظير الظفرة في المكان لكونها كالظفرة في الزمان ، فكما ان تعلق الجسم بمكان بعد تعلقه بمكان آخر من دون ان يحصل تعلقه بإمكان ما بينهما ، محال بالبديهة ، كذلك تعلق الشيء بزمان بعد تعلقه بزمان سابق من غير ان يحصل تعلقه بالزمان الذي بين الزمانين ، محال . وربما ينبئ على المطلوب ويقال : اذا كان هناك شجر وقطعه زيد ، ثم سافر مدة يمكن وجود مثله في مثله ، فعاد الى ذلك الموضع ، فرأى شجراً مثله في جميع صفاته و عوارضه فحينئذ لا يحكم زيد بأنه هو الأول ، وقد اعيد ، ولا يجوز ذلك اصلاً ، بل يحكم حكماً يقيناً بأنه مثله ، ولوجازت لإعادة فلم لا يجوز انّه الاول ، فعلم ان امتناع المعدوم مركوز في جميع الطباع .

اقول : ولعل الفرقة الاولى لم يقولوا بتجّردھا ومغايرتها للبدن ، والا فلا وجه لفنائها بفنائها ، ولهذا قال في الشرح الجديد<sup>١</sup> عند شرح العبارة المنقولة : «اتَّفَق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائها» ثم قال : «ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة<sup>٢</sup> واجماع الفرقة ...» ولعلّه احسن مما ذكره العلامة لفنائها عن تجشّم الاستدلال على وجوب الإعادة وعلى امتناع اعادة المعدوم ، ولكن ما ذكره العلامة ، الصق بكلام الخواجة حيث انه حكم هنا بانها لا تفنى بفنائها ، ولم يقم عليه

١- مراد المصنف التّحرير من الشارح الجديد هو الشيخ المحقق المولى عبدالرزاق اللاهيجي - قده- في المجلد الثّاني من كتاب اشوارق اى الجواهر والأعراض والحق مع الشارح الجديد لان المؤلف العلامة للتجريد كان في صدد بيان بقاء النفس وعدم فنائها بعد تسليم بوار الأبدان ويجب عليه تقرير دلائل بقاء النفس ولو قيل بجواز انمادة وامكانها -محترره سيد جلال الاشتياني- .

٢- لعلهم لم يعتبروا خلاف الفرقة المذكورة لكونه خلاف العقل والنقل ، من الكتاب والسنة . منه .

دلیل<sup>۱</sup>، فالظاهر منه انّه اعتمد فيه على ماسبق منه من امتناع اعاده<sup>۱</sup> المعدوم، و على ماسیاتی من وجوب الاعادة، كما ذكره العلامة فی بیان هذا الحكم فهو الحق والصواب . واما ما ذكره شارح الجديد، فهو وان كان مشتبّه ايضاً، لكنه مما لا عين له ولا اثر في الكتاب، فهو في قوّة الخطاء بل هو هو .

و اما الاوائل، فقد استدلوا بانها لو عدت، لكان امكان عدما محتاجاً الى محل مغاير لها، لأن القابل يجب وجوده مع المقبول، ولا يمكن وجود النفس مع العدم، فذلك اسجل هو المادة، فتكون النفس مادية، فتكون مركبة، هذا خلف، على ان تلك مادة مستحيل عدما لاستحالة التسلسل .

وهذه الحجة ضعيفة، لا بتناؤها على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل الوجودي<sup>۱</sup> هو ممنوع، بل هو امر اعتباري لا تحقق له في نفسه بحسب الخارج، وانما له تحقق و حصول للاشياء، فان اتّصاف الموجود بالامور الاعتبارية جائز، فبعض الموجودات الخارجية متصف في نفس الامر<sup>۲</sup> بالامكان، وان لم يكن الامكان موجوداً خارجياً .

۱- حيث قال في المقصد الاول من الامور العامة: المعدوم لا يعاد، لامتناع الاشارة اليه، فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه، ولم يبق مرد بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة و لازم التسلسل في الزمان . وقال في المقصد السادس في المعاد وجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث (منه فقه).

۲- مرادهم من الامكان في المقام هو الامكان الاستعدادي الذي من الموجودات الخارجية وهو امر زائد على الامكان الذاتي اي يعتبر بعد الامكان الذاتي . يعني شيء بعد از ان ممكن التحقق شد چه بسا در برخی از احوال تحقق بايد در محل ممكن متحقق شود لان كل حادث زمني يسبقه مادة مستعدة لان يقع فيه او يتعلق به او يحتاج الى موضوع لان يكون وصفاً له وكان تحققه الخارجي عين كونه وصفاً لموضوعه . دليل بر اين مطلب اراست كه انسان مثلاً باعتبار وجود جبروتی یا ملكوتی حالت منتظره ندارد و صرف امکان دارد كه انيست كه از علت مفيضة خود موجود شود ولى اين انسان در عالم ناسوت چون حالت منتظره دارد حتماً بايد در محل قابل موجود شود و بعد از طی درجات نبائی و حيوانی

وقال محمد بن بابويه ، رحمه الله : اعتقادنا في النفوس والارواح ، انها خلقت للبقاء ، ولم تخلق للفناء ، وانها اذا فارقت الابدان فهي باقية فمنها متنّعة و منها معذبة الى ان يردها الله عزوجل بقدرته الى ابدانها .

اقول : والمختار عندي ان النفوس الناطقة والارواح المجردة ، انسيّة كانت اوجنيّة ، ملكيّة كانت اوفلكيّة ، على فرض ثبوتها ، وكذلك الجنّة والنار واهاليهما ، تدوم بدوام الله ، وتبقى ببقاءه ، بيد ان دوامهم اوبقائهم ليس كدوامه وبقاءه ، ولذا لمّا قال النظام لهشام بن الحكم : « ان اهل الجنّة لا يقون في الجنّة بقاء الأبد ، فيكون بقاؤهم كبقاء الله ، تعالى ، ومحال ان يقون كذلك » .

قال هشام : « ان اهل الجنّة يقون بمبق لهم ، والله يبقى بلا سبق ، وهو ليس كذلك » . فقال : محال ان يبقوا الأبد .

قال : فما يصيرون ؟

قال : يدركهم الخمود .

قال : فبلغك ان في الجنّة ماتت شهى الأنفس ؟

قال : نعم .

قال : فان اشتها وسألوا ربّهم بقاء الأبد .

قال : ان الله لا يلهمهم ذلك .

قال : فلو ان رجلا من اهل الجنة نظر الى ثمرة على شجرة ، فمديده اليمنى

ليأخذها ، فتدلّت اليه الشجرة والثمار ، ثم حانت منه لقته ، فنظر الى ثمرة اخرى احسن

→

وارد حيات انساني شود واز باب آن كه يجب مسبقية كل موجود حادث بالمادة المستعملة قلنا يجب تحقق سلسلة الحوادث من جهة القوة القابلة الى غير النهاية ليديم فيض الوجود ويجب انتهاء سلسلة العلل الفاعلية الى فاعل واجبي ايضا لان يديم الفيض والوجود لان الممكن غير موجود بداته والوجود مطلقا من صقع الوجوب - جلال آشتياني عفى عنه - .

منها ، فمديدة اليسرى ليأخذها ، فادرکه الخمود ، ويداه متعلقة بشجرتين ، فارتفعت الأشجار وبقى هو مصلوب ، ابلغك ان فى الجنة مصلوبين ١٩  
قال : هذا محال .

قال : فالذى اتيت به أمحل منه ان يكون قوم قد خلقوا وعاشوا وادخلوا الجنان تموتهم فيها يا جاهل» انتهى . وليكن ما اردنا بيانه فى فصول :

## الفصل الاول

فى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن

تدل عليه آيات كثيرة وروايات ، والاجماع منعقد على دوامهما بعد الوجود ، والنصوص شاهدة على دوام اكل الجنة وظلها . ثم لا قائل بدوام الجنة دون النار ، كما لا قائل بوجودها دون وجودها ، فدوامها دوامها ، كما ان ثبوتها ثبوتها ، فبمقتضى ذلك مع قطع النظر عن امتناع اعادة المعدوم ، وجب التصديق ببقائهما أبداً و دوامهما .  
فى مجمع البيان عن انس ، عن النبى « صلى الله عليه وآله » قال : مرت ليلة اسرى بى بنهر حافته قباب المرجان فنوديت منه : السلام عليك يا رسول الله ، فقلت يا جبرئيل من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء جوار من الحور العين استأذن ربهن عزوجل ان يسلمن عليك ، فاذن لهن ، فقلن نحن الخالدات فلانموت ونحن الناعمات فلانيس ، ازواج رجال كرام . ثم قرء ، صلى الله عليه وآله : « حور مقصورات فى الخيام » وهذا كما اتته صريح فى وجود الجنة ، كذلك صريح فى خلود اهلها ، و لما كان الخلود فى الأصل الثبات المديد دام اولم يدم ، وكان المراد به هنا الدوام ، فرعن عليه عدم الموت تصریحاً بما هو المقصود ، فافاد الدوام والبقاء الأبدى ، فيدل على أبدية بقائها ايضاً .

وعنه ، صلى الله عليه وآله ، فى حديث المعراج : انه رأى فى السماء آدم ابا البشر ،

عليه السلام ، و كان عن يمينه باب يأتي من قبله ريح طيّبة وعن شماله ريح متنتة ، فأخبره جبرئيل عليه السلام ، ان احدهما هو الجنة ، والاخر هو النار .

وفي تفسير علي بن ابراهيم ؛ قال : قال رسول الله ، صلى الله عليه وآله : لما دخلت الجنة ، رأيت في الجنة شجرة طوبى ، ويجرى نهر في اصل تلك الشجرة تنفجر منها الأنهار الاربعة ، نهر من ماء غير آسن ، ونهر من لبن لم يتغير طعمه ، ونهر من خمر لذة للشاربين ، ونهر من عسل منعمى .

وفي الصحيفة الرضوية باسناده ، عليه السلام ، قال قال رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، لمّا اسرى بي الى السماء ، اخذ جبرئيل «عليه السلام» يدي واقعدني على درنوك من درانيك الجنة ، ثم ناولني سفرجلة ، فانا اقلّبها ، فاذا انقلقت فخرجت منها جارية حوراء ، لم أر احسن منها ، فقالت : السلام عليك يا محمد ، قلت : من انت ؟ فقالت : انا راضية مرضية ، خلقتي الجبار من ثلاثة اصناف ، اسفل من مسك ، واوسطى من كافور ، واعلاى من عنبر ، عجنّت من ماء الحيوان ، ثم قال الجبار : كوني ، فكنّت ، خلقت لآخيك وابن عمك علي بن ابي طالب «عليه السلام» .

وفي خطبة لعلی «عليه السلام» مذكورة في نهج البلاغة : «سبحانك خالقاً ومعبوداً بحسن بلائك عند خلقك ، خلقت داراً وجعلت فيها مأدبة مشرباً و مطعماً ، وازواجاً وخداماً ، وقصوراً وانهاراً ، وزرعاً وثماراً ، ثم ارسلت داعياً يدعوا اليها ، فلا داعي اجابوا ، ولا فيمارغبّت رغبوا ، ولا الى ماشئوقت اليه اشتاقوا ، اقبلوا على جيفة افتضحوا باكلها ، واصطلحوا على حبّها ...» الخطبة .

وفي اصول الكافي عن مفضل بن عمر : عن ابي عبد الله الصادق «عليه السلام» قال : سمعته يقول : اتدرى ما كان قميص يوسف «عليه السلام» قال : قلت : لا ، قال : ان ابراهيم ، عليه السلام ، لمّا اوقدت له النار ، اتاه جبرئيل ، عليه السلام ، بثوب من ثياب الجنة ، فألبسه اياه ، فلم يضره معه حرٌّ ولا برد ، فلمّا حضر ابراهيم الموت ، جعله



فى تيممة وعلقه على اسحاق ، وعلقه اسحاق على يعقوب ، فلما ولد يوسف علقه عليه ، فكان فى عنده حتى كان من امره ما كان ، فلما اخرج يوسف ، عليه السلام ، بمصر من التيممة وجد يعقوب ريحه ، وهو قوله : «انى لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون» ، هو ذلك القميص الذى انزل الله من الجنة ، قلت جعلت فداك : فالى من صار ذلك القميص ، قال : الى اهله ، ثم قال : كل نبي وورث علماً او غيره ، فقد انتهى الى آل محمد ، صلى الله عليه وآله .

### تذييب

كونهما مخلوقين الآن مما ذهب اليه الأكثر ، ومنهم المحقق الطوسى ، رحمة الله ، فى التجريد ، وله شواهد من القرآن كقوله ، تعالى ، عندها الجنة المأوى<sup>١</sup> اعدت للمتقين<sup>٢</sup> اعدت للذين آمنوا<sup>٣</sup> ازلفت الجنة للمتقين<sup>٤</sup> وبرزت الجحيم للغاوين .  
والحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى ، خلاف الظاهر ، فلا يصار اليه بغير قرينة ولا ضرورة ، والأخبار فيه اكثر من ان تحصي ، وقصة آدم مؤيدة له ، وحملها على بستان من بساتين الدنيا كستان كان بارض «فلسطين» اربين فارس وكرمان ، خلقه الله امتحاناً لآدم ، كما زعمه ابو مسلم واضرابه ، وقد ورد نظير ذلك فى بعض الاخبار الضعيفة اسعارضة باقوى منها ، يدفعه ، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو<sup>٥</sup> ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين<sup>٦</sup> ، وقوله : الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين<sup>٧</sup> ، وقوله : ان لك الاتجوع فيها ولا تعرى<sup>٨</sup> ، وانك لا تنظر فيها ولا تضحي ، لانها صريحة فى انها كانت من جنات الخلد ، ولذا نفى عنه حر الشمس اذ لا شمس فيها ، واهلها فى ظل ممدود ،

٢- س ٣ ، ي ١٢٧ .

١- س ٥٣ ، ي ١٥ .

٤- س ٢٦ ، ي ٩٠-٩١ .

٣- س ٥٧ ، ي ٢١ .

٦- س ٧ ، ي ٢٠ .

٥- س ٢ ، ي ٣٤ .

٧- س ٢٠ ، ي ١١٧ .

و كذلك يدل عليه ما في خطبة لعلي عليه السلام مذكورة في نهج البلاغة : ثم اسكن سبحانه آدم داراً ارغد فيها عيشته ، وامن فيها محلاته ، وحذره ابليس وعداوته ، فاغتره عدوه نفاسة عليه بدار المقام ومرافقة الأبرار ، فباع اليقين بشكّه والعزيمة بوهنه واستبدل بالجذل وجلاً ، وبالإغترار ندماً ، ثم بسط الله سبحانه له في توبته ، ولقاءه كلمة رحمته ، ووعده المردّ إلى جنّته ، فاهبطه الى دار البلية وتناسل الذرية .

وما في أخرى عنه ، عليه السلام : « ايضاً اختار آدم خيرة من خلقه وجعله اول جبلّته ، واسكنه جنّته وارغد فيها اكله ، واوعزّ اليه فيما نهاه عنه ، واعلمه ان في الاقدام عليه التعرض لمعصيته والمخاطرة بمنزله ، فاقدم على ما نهاه عنه موافاة لسابق علمه ، فاهبط بعد التوبة<sup>١</sup> ليعمّر ارضه بنسله وليقيم الحجّة على عباده » .

وما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام ، قال : « ان آدم بقى على الصفا اربعين صباحاً ساجداً يكي على الجنّة وعلى خروجه من الجنّة من جوار الله ، فنزل عليه جبرئيل « عليه السلام » فقال : يا آدم ، مالك تبكي ، فقال يا جبرئيل ، مالي لا ابكي وقد اخرجني الله من جواره واهبطني الى الدنيا ، قال يا آدم تب اليه » .

وما في روضة الكافي عنه ، عليه السلام ، أنّه سئل : كم كان طول آدم حين هبط به الى الارض وكم كان طول حوّا ؟ قال وجدنا في كتاب علي عليه السلام ان الله عز وجل لما اهبط آدم وزوجته حوا ، عليها السلام ، الى الارض ، كانت رجلاه بشية الصفا ، ورأسه دون افق السماء ، وانّه شكى الى الله ما يصيبه من حرّ الشمس ، فاوحى الله عز وجل الى جبرئيل ، عليه السلام ، ان آدم قد شكى ما يصيبه من حرّ الشمس ، فاغمزه غمزة ، وصير طوله سبعين ذراعاً بذراعه ، واغمز حوّاء غمزة ، فصير طولها خمسة وثلاثين ذراعاً بذراعتها .

١- يظهر ممّا نقلناه ان اخراجه منها واهباطه الى الارض لم يكن على وجه العقوبة ، بل اما اخراجه لان المصلحة قد تغيّرت بتناوله من الشجرة ، فاقترضت الحكمة الالهية اهباطه الى الارض وابتلاءه بالتكليف والمشقة وسلبه ما البسه من ثياب الجنّة ، لان انعامه عليه بذلك كان على وجه التفضّل والامتنان ، فله ان يمنعه ذلك تشديداً للبلوى والإمتحان ، كما انه ان يفقر بعد الإغناء ويميت بعد الاحياء . (منه - قدّه)

وما في عيون الاخبار باسناده الى ابى الصلت الهروي «قال : قام اليه على بن الجهم وقال : يا بن رسول الله ، اتقول بعصمة الأنبياء ؟ فقال ، عليه السلام ، نعم ، قال فما تقول في قوله : «وعصى آدم ربه فغوى ؟» فقال ، عليه السلام : ان الله خلق آدم ، ليكون حجة في ارضه وخليفته في بلاده ولم يخلقه للجنة ، وكانت المعصية من آدم في الجنة لافي الأرض ، لتتم مقادير الله عز وجل ، فلمّا اهبط الى الارض وجعل حجة وخليفة ، عسى ، لقوله عز وجل : ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران<sup>٢</sup> على العالمين». واما ماورد في بعض الأخبار من انها كانت جنة من جنات الدنيا تطلع فيها الشمس والقمر ، ولو كانت من جنات الآخرة ماخرج<sup>٣</sup> منها ابدأ ، فيعارضه ما في عيون الاخبار في باب ماجاء عن الرضا ، عليه السلام ، من الاخبار في التوحيد في حديث طويل ، وفيه قال : قلت له : يا بن رسول الله ، اخبرني عن الجنة والنار ، اهما مخلوقتان ؟ فقال نعم ، وان رسول الله قد دخل الجنة ورأى النار لمّا عرج به الى السماء ، قال : فقلت له : ان قوماً يقولون : انهما اليوم مقدرتان غير مخلوقتين ، فقال ، عليه السلام ، لاهم منّا ولا نحن منهم ، من انكر خلق الجنة والنار فقد كذب النبي ، صلى الله عليه وآله ، وكذبنا ، وليس من ولايتنا على شيء ، ويخلد في نار جهنم ، قال الله ، تعالى<sup>٤</sup> «هذه جهنم التي يكذب

٢- س ٣ ، ي ٢٠ .

١- س ٢٠ ، ي ١٢٠ .

٣- ايها العالم التحرير ايس هنا موضع التجاهل ، وانت اعلم منا بان الجنة التي اعدت للمتقين هي الجنة الحاصلة من نتائج الأعمال وثمرات المعرفة بالله ، ورسوله والائمة من ولد على عليه السلام ، والجنة التي خرجت منها حواء وزوجها عبارة عن الجنة النزولى وليس هنا دار تكليف وامرونها حتى يثاب او يعاقب المكلف ، براى تحقيق در اين مسأله مراجعه شود بمقدمة نگارنده - جلال آشتياني .

٤- لعل وجه الاستدلال بالآية على كون النار موجودة ان اسم الإشارة موضوع ليدل على المشار اليه المحسوس المشاهد ، فيدل على وجوده بطريق اولي (منه رحمه الله) اقول الحمد الفاني جلال الآشتياني ، ليس هذه المسألة وامثالها من الفروع الفقهيّة التي يجوز فيها التمسك بالظواهر والاخبار الاحاد بل لايجوز التمسك بغير النصوص الكتاب والمتواترات

بها المعجرون یطوفون بینها و بین حمیم<sup>۱</sup> وقال النبی ، صلی الله علیه وآله ، لمّا عرج بی الی السماء ، اخذ یدی جبرئیل ، علیه السلام ، فادخلنی الجنة ...» الحدیث ، فأنه ، صلی الله علیه وآله ، دخل الجنة ثم خرج منها ، والفرق غیر ظاهر ، بل آدم ، علیه السلام ، لما کان مخالفاً لأمر الله ، تعالی .

اقول هذا واستغفر الله کان اولی منه ، صلی الله علیه وآله بالاخراج منها ، ومن هنا قال اکثر المفسرین والحسن البصری وعمرو بن عبید وواصل بن عطا وكثیر من المعتزلة كالجبائی والرمانی وابن الاخشذ ، انها كانت جنة الخلد ، لان الالف واللام للتعریف وصار كالعلم لها ، قالوا قول من یزعم ان جنة الخلد من یدخلها لا یدخلها غیر صحیح ، لان ذلك انما یكون اذا استقر اهل الجنة فیها للثواب ، واما قبل ذلك فلا . وهذا منهم رد علی ابی هاشم حیث زعم انها كانت جنة من جنات السماء غیر جنة الخلد ، قال : لان جنة الخلد اكلها دائم ولا تکلیف فیها ، هذا .

وفی تفسیر علی بن ابراهیم عن النبی ، صلی الله علیه وآله ، قال : لمادخلت الجنة ، رأیت فی الجنة شجرة طوبی اصلها فی دار علی<sup>۲</sup> وما فی الجنة قصر ولا منزل الا وفیها فنن منها ، والحدیث طویل اخذنا منه موضع الحاجة .

وقال مجاهد : قلت لابن عباس : این الجنة ؟ فقال فوق سبع سماوات ، قلت : فاین النار ؟ قال تحت ابحر مطبقة .

→

من الاخبار المنصرفة ، وكمائه لا یجوز اعمال قواعد انتعاض والتراجیع وباید توجه داشت كه بهشت ودوزخ ثمره اعمال وافعال ومعرفت انسانند ولذا باعتباری موجود نیستند و از جهتی موجودند ونیز باید فهمید كه بهشت ودوزخ در حجب سماوات وارض قرار دارند و در جهتی از جهات قابل اشاره حسسی قرار دارند وبا چشم ظاهر نتوان بهشت واهالی آنرا دید . رجوع شود بمقدمه حقیر نگارنده .

۱- س. ۵۵، ۴۳ قوله : (س ۱۳) : فن . فی نسخة غصن منها .

عن على امير المؤمنين، عليه السلام، انه سأل يهودياً اين موضع النار فى كتابكم ؟ قال فى البحر ، قال ، عليه السلام : ما اراه الا صادقاً، لقوله، تعالى : «والبحر المسجور» فالحق مع الاشاعة القائلة بوجودهما وخلاف اكثر المعتزلة حيث زعموا انهما غير مخلوقتين الآن وانما تخلقان يوم القيامة ، غير مسموع فى مقابل النص الصريح الدال على وجودهما والمعارضات المستسكة بها متأولة كما ستأتى اليه الاشارة .

وقال الصادق ره : «اعتقادنا ان الجنة والنار مخلوقتان ، فان النبى قد دخل الجنة برأى النار حين عرج به ، واعتقادنا انه لا يخرج احد من الدنيا حتى يرى مكانه من الجنة او من النار ، وان المؤمن لا يخرج من الدنيا حتى يرفع له الدنيا كاحسن ما رآها ، ثم يرفع مكانه فى الآخرة ، ثم خير بين الدنيا والآخرة ، فهو يختاره الآخرة ، فحينئذ يقبض روحه . اقول : هذا كلام جيد الا انه نقل بعده كلاماً غير جيد ، اذ قد ذكر ان الجنة آدم كانت من جنات الدنيا وما كانت من الجنة الخلد ، قال : لانه لو كانت من الجنة الخلد ما خرج منها ابداً . والحال كما عرفت ، وعملنا بخذ ما مضى ودع ما كدر .

وفى عيون الاخبار فى باب ماجاء عن الرضا ، عليه السلام ، من خبر الشامى وماسأل عنه امير المؤمنين ، عليه السلام ، وسأله عن اول من قال الشعر ، فقال آدم ، عليه السلام ، قال وما كان شعره ؟ فقال لما نزل الى الارض من السماء فرأى تربتها وسعتها وهواها وقتل قابيل هابيل ، قال آدم عليه السلام :

تغيّرت البلاد و من عليها فوجه الأرض مغبرّ قبيح  
تغيّر كل ذى لون و طعم و قلّ بشاشة الوجه السليح

وامّا ما استدلبه على امتناع وجود الجنة ، بانه لا يمكن حصولها فى عالم العناصر لا فى عالم الافلاك . لانها لا تسعها ، فبالضرورة تكون فوقها ، وهو محال لان الفلك محدّد الجهات وبه ينتهى عالم الجسمانيات ، فيجاب بان حصولها فوقها جائز و حديث

المحدّد مسألة فلسفيّة مقدوحة، بل يظهر من طريق الخبر ان، لله الف عالم غير هذا العالم، ففي كتاب التوحيد عن جابر بن يزيد قال سألت الباقر، عليه السلام، عن قوله، تعالى: افعيننا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد<sup>١</sup>، قال يا جابر تأويل ذلك، ان الله، عز وجل اذا فنى هذا الخلق وهذا العالم وسكن اهل الجنة، الجنة، اهل النار - النار، جدد الله عالماً غير هذا العالم، وجدد خلقاً من غير فحولة ولا اناث يعبدونه ويوحّدونه، خلق لهم ارضاً غير هذه الارض تحملهم، وسماء غير هذه السماء تظلهم، لعلمك ترى ان الله انما خلق هذا العالم الواحد، اوترى ان الله لم يخلق بشراً غيركم، والله لقد خلق الف الف عالم، والف الف آدم، انت في آخر تلك العوالم واولئك الآدميين.

وقريب منه ما في كتاب الخصال عن محمد بن مسلم عنه، عليه السلام. وفي روضة الكافي في الصحيح عن ابي حمزة قال قال ابو جعفر، عليه السلام، ليلة وانا عنده ونظر الى السماء فقال يا با حمزة هذه قبّة اينا آدم، عليه السلام، وان الله عز وجل سواها تسعة وثلاثين قبّة فيها خلق ما عصوا الله طرفه عين. وفيها ايضاً عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام، انّه سئل هذه قبّة آدم عليه السلام؟ فقال: نعم، والله قباب كثيرة، الا ان خلف مغربكم هذا تسعة وثلاثون مغرباً ارضاً بيضاء، مملّوة خلقاً يستضيئون بنوره، ولم يعصوا الله عز وجل طرفه عين، ما يدرون خلق آدم ام لم يخلق، يروؤن من فلان وفلان.

## الفصل الثاني

في ان الجن كالانس احد الثقلين

«سنفرغ لكم ايها<sup>٢</sup> الثقلان» فهو مدرك للكليات كما هو ولذلك سمّي بالثقل وزنه بالعقل والتميز، فله نفس مجردة كما للانس، فهو مكلف كما هو فتمهم مومن و منهم

كافر وانا منا المسلمون ومنا القاسطون، فمن اسلم فاولئك تحشروا رشداً ، واما الفاسطون فكانوا لجهنم حطباً<sup>١</sup> واذ صرفنا اليك نفرأ من الجن يستمعون القرآن ، الى قوله عز من قائل : يا قومنا اجيبوا داعى الله ، وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم<sup>٢</sup> ، فوجب الاعادة ايتاء للوعد والوعيد ، مع انها مما تقتضيه حكمة الله الحميد ويوم يحشرهم جميعاً يامعشر الجن قد استكثرتم من الانس ، وقال اولياؤهم من الانس الآية<sup>٣</sup> «معشر الجن والانس الهم يأتكم رسل منكم يقصثون عليكم آياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا . الآية<sup>٤</sup> .

وفى مجمع البحرين ، قيل : ان الجن اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكل .  
تتلف لها عقول وافهام وقدرة على الأعمال الشاقة .

وحكى ابن الاعرابى ، العونى ، اجماع المسلمين على انهم يأكلون ويشربون وينكحون ، خلافاً للفلاسفة النافين لوجودهم ، ثم قال : ليلة الجن<sup>٥</sup> ، الليلة التى جاءت الجن رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، وذهبوا به الى قومهم ليتعلموا منه الدين .  
واختلف فى ثوابهم فقال ابو حنيفة ثوابهم السلامة من العذاب لقوله ، تعالى ، اغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب اليم<sup>٥</sup> .

وقال مالك : لهم الكرامة بالجنة لقوله ، تعالى ، ولمن خاف مقام ربّه جنتان .  
واستدل البخارى على الثواب بقوله ، تعالى ، ولكل درجات مما عملوا ، وبقوله : لا يخاف بخصاً<sup>٨</sup> ، اى نقصاناً .

وفى الخبر : خلق الله الجن خمسة اصناف ، صنف حيّات وعقارب ، وصنف حشرات الارض ، وصنف كالريح فى الهواء ، وصنف كبنى آدم عليهم الحساب والعقاب فوجب

٢- س ٤٦ ، ي ٢٨-٣٠ .

٤- س ٦ ، ي ١٣٠ .

٦- س ٥٥ ، ي ٤٦ .

٨- ٧٢ ، ي ١٣ .

١- س ٧٢ ، ي ١٤-٥ .

٣- س ٦ ، ي ١٢٨ .

٥- س ٤٦ ، ي ٣٠ .

٧- س ٦ ، ي ١٣٢ .

بقاء نفوسهم ايضاً لكون العلة وهى امتناع اعادة المعدوم مع الآيات والروايات السابقة واللاحقة مشتركة .

### وهم\* وتنبیه\*

انكروا ائمة المعتزلة على ما نقل عنهم وجوده مستدلين بانه ان كان لطيفاً وجب ان لا يكون قوياً على شيء من الافعال ، وان يفسد تركيبه بادننى سبب ، وان كان كثيفاً وجب ان نشاهده ، والا لا يمكن ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائحة رابعة ولا نراها ، وهو مع كونه مخالفاً للآيات والروايات واستدلالاً فى مقابل النص الصريح والدليل الصحيح ، مجاب بانه لم لا يجوز ان يكون لطيفاً بمعنى عدم اللون لا بمعنى رفقة القوام ، وعلى تقدير كونه كثيفاً ، فوجوب رؤيته ممنوع ، لأن رؤية الكثيف عند الحضور غير واجبة ، لأن الله قادر على ان يحجبهم عن ابصارنا لضرب من المصلحة كما ورد فى اخبار الخاصة والعامة فى تفسير «وجعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً» ان الله اخفى شخص النبى صلى الله عليه وآله ، عن اعدائه من ان اوليائه كانوا يرونه ، وانكار مثل ذلك مع امكانه ، وكونه مما قد وردت به الآيات والاخبار واشتهر بين الامة غاية الاشتهار لمحض استبعاد الآوهام ليس من طريقة الاخبار .

ونقل عن متأخريهم ، ان الملائكة والجن والشياطين متحدون بالنوع ومختلفون بالافعال ، فالفاعل للخير فقط هو الملائكة ، والشر فقط هو الشيطان ، والذي يفعل الخير تارة والشر أخرى هو الجن ، ولذا عبد ابليس تارة فى الملائكة ، وأخرى فى الجن . وعن ابن عباس : ان من الملائكة ضرباً يتوالدون ، يقال لهم الجن\* ومنهم ابليس . وبالجملة لا ريب فى وجود الجن ، وتراثيمهم للانس كثير وانكاره انكار القرآن والاخبار البالغة حث التواتر ، تدل على وجودهم ، ومجيئهم الى الائمة ، عليهم السلام ،



والمشاهدة والتجربة أيضاً دالتان عليه .

وفى الفقيه عن الصادق عليه السلام : « اذا تَغَوَّلْتُ بكم الغول فاذنوا » .

وفى الجعفريات عن النبى ، صلى الله عليه وآله ، اذا تغولت بكم الغيلان ، فاذنوا بأذان الصلاة . ورواه العامة وفسره الهروى ، بان العرب يقول ، ان الغيلان فى الفلوات ترائى للناس يتغول تغولاً ، اى يتلَوْنَ تَلَوْنًا وفتضلُّهم من الطريق ؛ تهلكهم وهم طائفة من الجن .

وفى اصول الكافى عن جابر عن ابى جعفر ، عليه السلام ، قال بينا امير المؤمنين ، عليه السلام ، على المنبر اذا قبل ثعبان من ناحية من باب من ابواب المسجد فهم الناس ان يتتلوه ، فارسل امير المؤمنين ، عليه السلام ، ان كشفوا فكفوا ، واقبل الثعبان ينساب حتى انتهى الى المنبر فتناول فسلم على امير المؤمنين ، عليه السلام ، فاشار اليه ان يقف حتى يفرغ من خطبته ، فلمّا فرغ من خطبته اقبل عليه ، فقال من انت ؟ فقال انا عمرو بن عثمان خليفتك على الجن ، وان ابى مات واوصانى ان آتيك فاستطلع رأيك وقدايتك يا امير المؤمنين فماتاً مرئى به ؟ فقال له امير المؤمنين اوصيك بتقوى الله وان تنصرف فتقوم مقام ابيك فى الجن ، فانك خليفتى عليهم ، قال فودّع عمرو امير المؤمنين ، عليه السلام ، وانصرف فهو خليفته على الجن ، فقلت له جعلت فداك فيأتيك عمرو وذاك الواجب عليه ؟ قال نعم .

وفيه اخبار كثيرة صريحة فى انهم كانوا يأتون ائمتنا عليهم السلام ، وكانوا سألونهم عن معالم دينهم وحلالهم وحرامهم .

وفى بصائر الدرجات فى رواية سعد الاسكاف عن الباقر عليه السلام ، بعد كلام : اولئك اخوانكم من الجن أتونا يستفتونا فى حلالهم وحرامهم ، كما تأتوننا وتستفتونا

۱- ونعم ما قال العارف الشيرازى :

دور است سرّ آب در اين باديه هشدار تاغول بيايان نغريد سرابت . منه

من حلالکم و حرامکم .

وفی تفسیر علی بن ابراهیم فی حدیث طویل ، فجاء الی رسول الله ، صلی الله علیه وآله ، فاسلموا وآمنوا وعلمهم رسول الله شرایع اسلامهم ، الی قوله : فمنهم مؤمنون و کافرون و ناصبون و یهود و نصاری و مجوس و هم ولد الجان .

وفی الاحتجاج و لقد اقبل الیه ، صلی الله علیه وآله ، احد و سبعون ألفاً منهم ، فبايعوه علی الصوم و الصلاة و الزکاة و الحج و الجهاد و فصح المسلمین .

وفی مجمع البیان عن جابر بن عبد الله قال : فلما قرء رسول الله « الرحمن » علی الناس سکتوا فلم یقولوا شیئاً ، فقال رسول الله . الجن احسن جواباً منکم ، فلما قرئت علیهم « فبای الاء » ربکم اتکذبان قالوا : لا ، ولا بشیء من الآتک ربنا نکذب .

وفی امالی الصدوق عن الباقر ، علیه السلام ، حدیث طویل یذکر فیہ خروج الحسین من عند جدّهما ونومهما فی حدیقة بنی النجار ، و طلب النبی لهما حتی لقیهما ، و فیہ ، وقد اکتفتی لهما حیة لها شعرات کأجام القصب و جناحان ، جناح قد غطت به الحسن و جناح قد غطت به الحسین ، فلما بصر بهما النبی تنحج فانسابت الحیة و هی تقول : اللهم انی اشهدک و اشهد ملائکتک ، ان هذین شبلا نبیک قد حفظتهما علیہ و دفعتهما الیه سالمین صحیحین ، فقال لها النبی ، صلی الله علیه وآله : ایئتها الحیة ممن انت ؟ قال انا رسول الجن انیک ، قال و ای الجن ؟ قال جنّ نصیین نفر من بنی ملیح نسینا آیة من کتاب الله عزوجل ، فبعثونی الیک لتعلمنا ، فلما بلغت هذا الموضع سمعت منادیاً ینادی : ایئتها الحیة هذان شبلا رسول الله ، فاحفظی لهما من العاهات و الآفات و من طوارق اللیل و النهار ، فقد حفظتهما و سلّمتهما الیک سالمین صحیحین ، و اخذت الحیة الآیة و انصرفت .

وسئل العالم ، علیه السلام<sup>۲</sup> ، عن مؤمنی الجن ، ایدخلون الجنة ؟ فقال : لا ولكن

۱- س ۵۵ ی ۱۲-۱۵-۱۸ - الی آخر السورة .

۲- المراد به الصادق علیه السلام . منه .

الله حظاير بين الجنة والنار يكون فيهما مؤمنوا الجن وفساق الشيعة .  
وفى قوله ، تعالى ، لم يطمثهنّ انس قبلهم ولا جان<sup>١</sup> دليل على ان للجن ثوابا  
وازواجاً وعلى ان الجن يعشى كما يعشى الانسى .

### الفصل الثالث

فى ان الملائكة ايضا مكلفون مطيعون<sup>٢</sup> لأمر الله «لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون  
ما يؤمرون» .

فبعد فناء اجسامهم بتفريق اجزائها وجب عاداتها بجمعها فوجب بقاء نفوسهم لتعود  
فى الحشر الى اجسامهم ، لامتناع اعادة المعدوم .

#### تذييل\*

اكثر المسلمين على انهم اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكل مختلفه، مستدلين  
بان الرسل كانوا يرونهم كذلك ، وقالت طائفة من النصارى هى النفوس الفاضلة البشرية  
النفارقة للأبدان ، ويرده «واذ قلنا للملائكة اسجدوا<sup>٣</sup> لآدم» اذ النفوس البشرية مخلوقة  
بعد آدم ابنى البشر ، عليه السلام ، لكونها حادثة بحدوث الأبدان .

نعم قوم من المسلمين جوزوا حدوثها قبل حدوثها لقوله : «ان الله خلق<sup>٤</sup> الارواح

١-س ٥٥ ، ي ٧٤ .

٢-س ٦٧ ، ي ٦ .

٣-س ١٨ ، ي ٤٨ .

٤-واليه ذهب الصدوق ، رحمه الله، حيث قال انها الخلق الاول بقول النبى ، صلى الله  
عليه وآله ، ان اول ما بدع الله سبحانه هى النفوس المقدسة المطهرة ، فانطقها بتوحيده  
ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه . منه .

قبل الاجساد بالفی عام» ومنعه الآخرون لقوله : «ثم انشأناه خلنا اخر» اراد به الروح ، ولفظة «ثم» يفيد التراخي فدللت على ان خلقها بعد تكون البدن ، ولعلّه اظهر ، لان الخبر من الآحاد فتعارضه الآية وهى قطعيّة المتن ، لكنها ظنية الدلالة لجواز ان يراد بقوله : «ثم انشأناه» جعل النفس متعلقة بالبدن ، فيلزم منه حدوث تعلّقها لاحدوث ذاتها ، والخبر فلتّى المتن وقطعيّ الدلالة ، فلكل رجحان من وجه ، ولكن ذلك لا ينفع النصارى ، لأن بدن آدم لكونه ابا البشر ، اول الأبدان البشريّة ، فلم يكن قبله بدن بشرى يتصور نفس بشريّة مفارقة له مأمورة بالسجود لآدم . وزعم الحكماء أنّها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فى الحقيقة ، منقسمة الى المستغرقين فى معرفة الله والمتنزهين عن الاشتغال بغيره وهم العليّون والملائكة المقربون ، والى مدبّرين لامر الله من السماء الى الارض وهم المدبّرات امر<sup>٢</sup> فمنهم سماوية مدبّرات الاجرام العلوية مسمّاة بالنفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع ومنهم ارضيّة مدبّرات لعالم العناصر اما للبسائط الاربعة وانواع الكائنات وهم المسمّون بملائكة الارض ، واليهام اشار صاحب الوحي بقوله : جاءنى ملك البحار وملك الامطار وملك الجبال وملك الارزاق ، او الاشخاص الجزئيّة وتسمّى نفوساً ارضيّة .

### الفصل الرابع

فى ان الفلك على تقدير كونه ذات نفس مجردة وكونه كغيره مكلفاً يكون حكمه - حكمه ، والا ، فلا اشكال فيه ، لجواز ان يعدم بالكليّة ولا يعاد اصلاً ، كما اشار اليه صاحب التجريد ، بقوله : «يتأوّل فى المكلف بالتفرّق» فان فيه ايماء الى ان غير المكلف يجوز ان يعدم ولا يعاد ، لكنّه يشكل بقوله : واذا الوحوش<sup>٣</sup> حشرت . لصراحتة فى انّه ،

١- س ٢٣ ، ي ١٤ .

٢- س ٧٩ ، ي ٥ .

٣- س ٨١ ، ي ٤ .

تعالى، يحشرها لينتصف لبعضها من بعض كما قاله المفسرون، فيقتص للجماء من القرآن، ويوصل اليها ماتستحقته من الأعواض على الآلام التي نالتها في الدنيا، فمن قال بدوام العوض قال تبقى منعمة على الابد، ومن قال بانقطاعه، قال اذا فعل الله بها ماتستحقته من الاعواض جعلها تراباً .

ومنهم من قال بالله، تعالى، يديمه لها تفضلاً لتلايدخل عليها الالم بانقطاعه. ويمكن دفعه بما نقل عن ابن عباس ا﷑ قال: حشرها موتها، يقال اذا اجحفت السنة بالناس واموالهم، حشرتهم السنة، ولا يحضرني فيها الآن خبر الاماورد في ناقة صالح وكلب اصحاب الكهف، والاطهر ما استفاد من كلام المحقق الطوسي، قدس سره، نعم ظاهر افي الكافي ان الله تبارك وتعالى، اذا برز لخلقه اقسام قسماً على نفسه، فقال وعزتي وجلال لا يجوزني ظلم ظالم ولو كف بكف ولو مسح بكف ولو نظحة ما بين القرآن الى الجماء فينتص للعباد بعضهم من بعض .

وظاهر ما في مسلم عن النبي، صلى الله عليه وآله، قال: لتؤذن الحقوق الى اهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلجاء من الشاة القرناء، يفيد وقوع حشر الوحوش. وقال عياض: اضطرب العلماء في بعث البهائم، واقوى ما تعلق به من يقول ببعثها قوله، تعالى، واذا الوحوش حشرت. واجاب الآخر، بان معنى حشرت ماتت قال: والاحاديث الواردة في بعثها آحاد تنيد الظنن والمطلوب في المسألة القطع، وحمل البعض القود المذكور في الحديث على انه ليس حقيقة وانما هو ضرب مثل اعلاماً للخلق بانها دار جزاء لا يبقى فيها حق عند احد. ثم قال: ويصح عندي ان يخاق الله، تعالى، هذه الحركة للبهائم يوم القيامة لبشر اهل السحشر بما هم صائرون اليه من العدل وسمى ذلك قصاصاً، لانه قصاص تكليف رمجازة. ومن توقف في بعثها انما توقف في القطع بذلك، كما يقطع ببعث المكلفين، والاحاديث الواردة ليست نصوصاً ولا متواترة، وليست المسألة عملية حتى يكتفى فيها بالظن، والاطهر حشر المخلوقات كلها بمجموع ظواهر الآي والاحاديث، وليس من

نسرطالاعادةالمجازاة بعقاب او ثواب ، للاجماع على ان اولاد الانبياء عليهم السلام  
 في الجنة ولا مجازاة على الاطفال . واختلف في اولاد من سواهم اختلافاً كثيراً انتهى .  
 وقال القرطبي : حمل بعضهم الحديث على ظاهره ، لانه قال يؤتى يوم القيامة بالبهائم  
 فيقال لها : كوني تراباً بعد ما يقاد للجماء من القرناء ، وحينئذ ، يقول الكافر : يا ليتني  
 كنت تراباً . وبدل على انها ضرب مثل ، ماجاء في بعض الروايات من الزيادة في هذا  
 الحديث ، يريد الحديث الذي نقله مسلم ، قال : حتى يقاد للجلجاء من القرناء وللحجر  
 ما ركب على حجر وللعود لم خدش العود ، لان الجمادات لا تعقل كلاماً ، فلا ثواب ولا عقاب  
 لها ، وهو في التمثيل مثل قوله ، تعالى : « ولوان<sup>٢</sup> قرآناً ... » الآية وقوله : « ولوانزلنا<sup>٣</sup>  
 هذا القرآن ... » الآية .

وقال الابي : المسائل العلمية التي لا ترجع للذات ولا للصفات كهذه ، يصح التمسك  
 فيها بالآحاد ، والاستدلال بمجموع ظواهر الآي والاحاديث ، يرجع الى التواتر المعنوي ،  
 والاختلاف فيمن سوى اولاد الانبياء عليهم السلام ، انما هو في محلهم بعد البعث لافي  
 بعثهم ، كذا ظنه .

وتوقف الاشعري في بعث المجانين ومن لم يبلغه الدعوة ، فجوز ان يبعثوا وان  
 لا يبعثوا ، ولم يرو عنه قاطع في ذلك . ثم قال : لا معنى لتوقفه ، لأن ظاهر الآي  
 والاحاديث بعث الجميع ، والمسألة علمية لا ترجع للذات ولا للصفات ، فيصح التمسك  
 فيها بالآحاد كما تقدم . او يقال مجموع الآي والاحاديث يفيد التواتر المعنوي كما تقدم .  
 انتهى .

وبالجملة حشر الحيوانات مما قال به اكثر المتكلمين من الخاصة والعامة وان  
 اختلفوا في خصوصياته من بقاءها بعد الحشر او تفرقها وصيرورتها تراباً ، ومنهم من  
 اول القرناء بالانسان القوي القادر على الظلم والجماء بالمظلوم الضعيف وهو تكلف

٢- س ١٣ ، ي ٣٠ .

٤- ولم يرد .

١- س ٧٨ ، ي ٤١ .

٣- س ٥٩ ، ي ٢١ .

ستغفر عنه . قيل : ولا يبعد ان يكون المراد مؤاخذة المكلف بتمكين القراء ، من اضرار  
الجماء ، . والله يعلم .

### تنبيه نبيه

الاحتمال السابق ذكره مبنى<sup>١</sup> على ما ذكره الحكماء القائلون بان الافلاك باجمعها  
حية فاطقة عاشقة مطيعة لمبدعها وخالقها . واكثرهم على ان غرضها من حركاتها نيل  
التشبه بجناحه والتقرب اليه جل شأنه ، وبعضهم على ان حركاتها لورود الشوارق القدسيه  
عليها آفاقاً ، فهي من قبيل الطرب والترقص الحاصل له من شدة السرور والفرح ، وذهب  
جمع منهم الى انه لا ميّت في شيء من الكواكب ايضاً حتى اثبتوا الكل منها نفساً على  
حدة تحرك حركة مستديرة على نفسه .

وابن سينا في الشفا مال الى هذا القول ورجحه في الاشارات .

وقال الشيخ البهائي في الحديقة الهلالية : لم يرد في الشريعة المطهرة ما ينافي ذلك  
القول ولا قام دليل عقلي على بطلانه ، ونوقال به قائل ، لم يكن مجازياً [مجازاً] . ثم قال :  
واذا جاز ان يكون لمثل البعوضة والنملة فمادونها حياة فاي مانع من ان يكون لتلك  
الأجرام الشريفة ذلك .

وذهب جماعة الى ان لجميع الاشياء نفوساً مجردة ونطقاً ، وجعلوا « وان من شيء  
الا يسبح<sup>١</sup> بحمده » محمولاً على ظاهره<sup>٢</sup> .

وتبعه في ذلك كلكه آخوندنا ، فيض ، قدس سره ، في تعليقاته على هذا الدعاء ،

### ١- س ١٧ ، ي ٤٦ .

٢- قالوا واريد به التسبيح بلسان الحال لاحتاج قونه ولكن لاتفقهون تسبيحهم  
الى تاويل فان ذرة من ذرات الوجود ينادى بلسان حالها على وجود صانع حكيم واجب الوجود  
وذكروا ان الاعجاز في تسبيح الحصى ليس من حيث نفس التسبيح بل من حيث اسماعه  
الصحابة والافهى في التسبيح دائماً . منه ره .

وقال ما قال ، ثم زاد عليه ابيات فارسيّة حيث قال : وانشد بعضهم :

از ملك نه فلک چو گردانست      فلک آمد تن و ملك جانست  
عرش و کرسی و جرّمهای کرات      کمر است از بهائم و حشرات  
خنفساء و مگس حمار و قبان      همه با جان و مهر و مه بی جان

اقول : قول ابن سینا واضرا به کما اعترفوا به ليس بحجة تركن اليها الديكانون  
في امثال تلك المطالب مع انه مخالف لما انعقد عليه اجماع المسلمين كما نقله السيّد في  
ملحقات الدرر والغرر وكفى به ناقلاً :

«اذا قالت حذام فصدقوها      فان القول ما قالت حذام»

حيث قال : لاخلاف بين المسلمين في ارتفاع الحياة عن الفلك وما يشتمل عليه  
من الكواكب ، فانّها مسخرة مدبرة ، وبعد اللّيا واللتى فهو مخالف لما رواه محمد بن  
مسلم عن الباقر ، عليه السلام ، قال سألته عن ركود الشمس ؟ فقال : ان الشمس اذا طلعت  
جذبها سبعون الف ملك ، بعد ان اخذ بكل شعاع منها خمسة آلاف من الملائكة من بين  
جاذب ودافع حتّى اذا بلغت الجوّ وجازت الكوّة ، قلبها ملك النور ظهر البطن . الحديث .  
ولما روى عن سيّد العابدين ، عليه السلام ، انّه قال ان الله وكل بالفلك ملكاً معه  
سبعون الف ملك فهم يديرون الفلك فاذا اداروه دارت الشمس والقمر والنجوم معه ،  
فنزلت في منازلها التي قدرها ليومها وليلتها فاذا كثرت ذنوب العباد واحب الله ان  
يستعيبهم بآية من آياته امر الملك الموكل بالفلك ان ازيلوا الفلك عن مجاريه ، الى قوله ،  
عليه السلام ، فاذا اراد الله ان يجليها ويردّها الى مجريها امر الملك الموكل بالفلك ان يردّها  
الفلك الى مجراه غيردّه فترجع الشمس الى مجريها الحديث<sup>١</sup> وغيره ، والى هذا اشار  
السيّد بقوله : فانّها مسخرة مدبرة .

واما تأويل تلك الاملاك بنفوس الافلاك وقواها وخصوصاً على القول بان لكل



كوكب نفساً على حدة ، فقير جازفان تأويل الظواهر انما يجوز اذا دلّ القاطع على خلافه ، وهنا ليس كذلك ، فالواجب الاعراض عن التأويل فأنه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له انما ينشأ من التعصب المبرى عنه اهل الحق ، وكونه مخالفاً لقوانين الحكمة غير مضر فانها نظريات لم تثبت ببرهان ، فالقول بها وهمى لا يعارض ظواهر النصوص الشرعية ، فتأمل ، ثم استقم كما امرت ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ، والله الموفق والمعين .

### الفصل الخامس

وهو العينة في هذا الباب والترض المسوق له الكلام

في هذا الكتاب ، في ان الادلة على بقاء النفوس البشرية بعد خراب ابدانها العنصرية زائدة على ما مر آيات وروايات .

ففي رواية عنه ، صلى الله عليه وآله ، ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء وانما تنتقلون من دار الى دار ، هكذا اوردها الصدوق ، رحمه الله ، في اعتقاداته ، وانما سلب عنهم الفناء ووجب لهم البقاء ، لأنهم مكلفون بالأوامر والنواهي ، فوجب اعادتهم بعد موتهم البدني لوجوب اصال الثواب بالطاعة والعقاب بالمعصية ولوفت انفسهم المكلفة لا تمتنع اعادتها ، لما مر ، اولان النفس بعد الاتصاف بالوجود العيني غير قابلة للعدم ، فصارت واجبة بالغير ، دائمة بالحق الدائم الباقي ، لا تنعدم ابداً ، انما تتغير بحسب العوالم ، ولا منافاة بين كون الشيء ابدياً وغير ازلى ، لجواز ان يمتنع عدمه بعد وجوده ، لمانع كوجوب الاعادة مثلاً مع امتناع اعادة المعدوم ، ولا يلزم منه الانقلاب من الامكان الى الوجوب الذاتيين ، وانما كان يلزم لو امتنع عليه عدم مطلقاً ، طارياً كان او مبتداءً ، فهذا الخبر يدل على ابدية النفوس الانسانية ودوام بقائها ، ولذا استدلل به الصدوق في اعتقاداته في باب الاعتقاد في النفوس والارواح على بقائها وعدم فنائها ابداً .

ویدلّ علیه صریحاً مافی خبر آخر : خلقتم للابد وانما تنتقلون من دار الى دار .  
وانشهور ان اللام فی امثالها للصیرورة وتسمى لام العاقبة ولام المال ، ومنه<sup>١</sup> لدوالموت  
وابنوا للخراب ، وقوله : فللموت تغدو والودات سخاها ، كما لخراب الدور تبني المساكن .  
ای ما خلقتم لتصبروا فانین بل خلقتم لتكونوا باقین ، وانما تنتقلون من دار الى دار .  
فلاتوهّموا فناءکم ، بل تيقنّوا ببقائکم لتعملوا على مقتضاه ، لكن البصرية انكروا  
اللام العاقبة ، وقال الزمخشري : والحق انها لام العلة والتعليل فيها على طريق المجاز نحو ،  
فالنقطة آل فرعون ليكون لهم عدو<sup>٢</sup>اً وحزناً<sup>٣</sup> ، فان ذلك لما كان نتيجة التقاطع له ، شبه  
بالداعي الذي يفعل لاجله ، فاللام مستعارة لما يشبه التعليل وهو المحبة والتبني ، وهو  
الانطباق بالرواية كما هو الظاهر لاهل الدراية ، اذ الغرض الاصلی من خلقهم هو العبادة  
ولكن لما كان البقاء مرتباً عليه وسبباً للعبادة شبه بالداعي ، فافهم ، هذا .

وفی رواية اخرى ، المؤمن حتى فی الدارين .

وفی اخرى ، المؤمنون لا يموتون ، بل ينتقلون من دار الى دار ، وانما خصّ المؤمن  
فی احديهما بالحياة ونفى عنه فی الاخرى الموت وسكت عن الكافر لالا انه يموت ، بل لان  
حاته كاللحياة ، فانه لا يمتوت فيها ولا يحيى<sup>٤</sup> ، والافلاقل بقاء النفوس السعيدة وفناء  
النفوس الشقيّة بعد خراب البدن ، وظاهر ان المراد بالمؤمن الحي الغير المات هو النفس  
الناطقة ، والا فالموت الحيواني البدني ، امر ضروري ، لاشك فيه ، انك ميّت وانهم  
ميتون<sup>٥</sup> ، فنسبة الانتقال من دار الى دار اليها نسبة مجازية اذ المنتقل منها اليها هو هذا  
الهيكّل المحسوس والنفس متعلقة به فالعلاقة متحققة ، والا فالمراد لا يجوز عليه الانتقال  
الأيّني<sup>٦</sup> ، لكونه من خواص الاجسام .

١- فی الديوان المنسوب الى امير المؤمنين ، عليه السلام ، له ملك ينادی كل يوم .

منه رحمه الله .

٢- س ٢٨ ، ی ٧٦ .

٣- س ٢٨ ، ی ٧٦ .

٤- س ٣٩ ، ی ٣١ .

وعن النبي ، صلى الله عليه وآله ، انه نادى الاشقياء المقتولين يوم بدر ، يا فلان قد وجدت ما وعدني ربي حقاً ، فويل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً ؟ ثم قال والذي نفسى بيده انهم لاسمع لهذا الكلام منكم ، الا انهم لا يتقدرون على الجواب .

ومثله عن على امير المؤمنين ، عليه السلام ، فى قتلى وقعة جمل .

وفى الفقيه وقف رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، على القتلى بيدرو قد جمعهم فى قليب ، « اننا وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً » فقال المنافقون : « ان رسول الله يكلّم الموتى ، فنظر اليهم ، فقال لو اذن لهم فى الكلام لقالوا نعم ، وان خير الزاد التقوى » وهذا صريح فى ان الموتى يسمعون كلام الاحياء ويفهمون خطاباتهم ، كما يدل عليه ايضاً ما رواه فى الفقيه عن الصادق ، عليه السلام ، « اذا قبضت الروح فهى مظلة فوق الجسد روح المؤمن وغيره ، تنظر الى كل شىء يصنع به ، فاذا كن ووضعت على السرير وحملت على اعناق الرجال عادت الروح فدخلت فيه فيمدّله فى بصره فينظر الى موضعه من الجنة او النار ، فينادى باعلى صوته ، ان كان من اهل الجنة عجلّونى ، عجلّونى ، وان كان من اهل النار ردّونى ردّونى ، وهو يعلم كل شىء يصنع به ويسمع الكلام » انتهى لكنهم لا يتقدرون على جوابهم لافقد آلة التكلم ، لان بعضهم يتكلّمون مع بعض ويتحدثون كما هو صريح كثير من الاخبار وسيأتى منها ، بل لانهم غير مرخصين فيه لتلايختلّ امر التكليف ويصير بديهيّاً ، ولذلك اذا رأى المؤمن بيته الذى فى الجنة وقال دعونى اذهب فابشر اهلى ، يقال له اسكن . ولعل الوجه فى كونهم اسمع ، انهم صاروا مجرد ممّا كانوا عليه فى تلك الدار الدنيا ، لقلّة الشواغل الحسيّة العائقة عن الادراك ولذا تكون الآمهم اشدّ ولذاتهم اقوى .

١- هذا ماورد فى صحاحهم عنه ، صلى الله عليه وآله ، ان هذه الامة تبتلى فى قبورها فان المؤمن اذا وضع فى قبره ، اتاه ملك ... الى قوله : فينطلق به الى بيته الذى كان فى النار ، فيقال ، هذا بيتك فى النار ، ولكن الله عصمك ورحمك وابدلك به بيتاً فى الجنة فيقول : دعونى ، الحديث (منه اعلى الله مقامه) .

وقال الفاضل الملقَّب بالمجلسی ، قدس سره ، فی شرحه علی الفقیه بعد نقل الخبر المذكور: هذا الخبر وما مثله من الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر وظواهر الآيات تدل علی المعاد الروحاني وهو بقاء النفس بعد خراب البدن ، والذي يظهر منه انها اما مجرد وبعد المفارقة تتعلّق بالجسم المثالي ، وبه اخبار كثيرة ، واما انها جسم لطيف في غاية اللطافة ، كالملائكة ، فانها علی المشهورين الاصحاب والمتكلمين اجسام ، ولا يستبعد ان يكون الجسم محلاً للعلوم ، وان كان اكثر المحققين علی التجرد كنصير الدين الطوسي عليه الرحمة ، ومن تبعه من المتكلمين والحكماء وبفسر واقوله ، تعالى «قل الروح من امر ربي» اي ، من عالم الامر الذي خلق بقول «كن» بلامادة «الاله الخلق والامر» فتبارك الله رب العالمين .

وفي فروع الكافي عن ضريس الكناسي ، قال : سألت ابا جعفر عليه السلام : ان الناس يذكرون ان فراتنا يخرج من الجنة ، فكيف هو؟ وهو يقبل من المغرب ويصب فيه العيون والاولدية؟ فقال ابو جعفر عليه السلام : وانا اسمع ، ان الله جنة خلقها الله في المغرب وماء فراتكم يخرج منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء ، فتسقط علی امارها وتاكل منها وتنعم فيها وتتلافى وتتعارفون ، فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت في الهواء فيما بين السماء والارض تطير ذاهبة وجائية وتعهّد حفرها اذا طلعت الشمس وتتلاقى في الهواء وتتعارف . ، قال : وان الله ناراً في المشرق خلقها ليسكنها ارواح الكفار وياكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلا ، فاذا طلع الفجر هاجت الى وادباليمن يقال له برهوت اشد من نيران الدنيا كانوافيه يتلاقون ويتعارفون واذا كان المساء عادوا الى النار ، فهم كذلك الى يوم القيامة ، قال : قلت : ما حال الموحدين المقربين بنبوّة محمد ، صلى الله عليه وآله ، من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم امام ولا يعرفون

ولايتكم ؟ فقال اما هؤلاء فاتتهم فى حفرهم لا يخرجون منها ، فمن كان له عمل صالح ولم يظهر منه عداوة ، فاته يدخله خدالى الجنة التى خلقها الله فى المغرب فيدخل عليه منها الروح فى حفرته الى يوم القيامة ، فيلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته ، فامّا الى الجنة او الى النار ، فهؤلاء موقوفون لامر الله ، قال : وكذلك يفعل الله بالمستضعفين البله والاطفال واولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم الحديث<sup>١</sup> .

وفيه دلالة ظاهرة على بقاء النفس مدركة الى يوم القيامة ، وبالتفاق لاموت لها بعده ولا فناء ، كما يدل عليه ايضا قوله ، عليه السلام : فيلقى الله فيحاسبه بحسناته و سيئاته ، فامّا الى الجنة او الى النار . فكذلك يدل على ابديتها ما فى الكافى ايضا عن الكاظم ، عليه السلام ، انه قال فى قصة لمنكرى المعاد من الامم الماضية : فاحدث الله فيهم الاحلام ولم تكن قبل ذلك ، فاتوا نبيهم فاخبروه بما رأوا وما انكروا من ذلك ، فقال : ان الله اراد ان يحتج عليكم بهذا ، هكذا تكون ارواحكم اذ انتم ، وان بليت ابدانكم تصير الارواح الى عقاب حتى يبعث الله الابدان .

ويدل عليها ايضا ما فيه ايضا عن عمرو بن يزيد عن الصادق ، عليه السلام ، انه قال قالت له : اننى سمعتك وانت تقول : كل شيعتنا فى الجنة على ما كان فيهم ، قال صدقتك ، كلهم والله فى الجنة ، قال : قلت : جعلت فداك ، ان الذنوب كثيرة كبار ، فقال : اما فى القيامة فكلّكم فى الجنة بشفاعة النبى المطاع ، او وصى النبى ، ولكنى والله اتخوف<sup>٢</sup> عنكم فى البرزخ ، قلت وما البرزخ ؟ قال : القبر منذ حين موته الى يوم القيامة .

١- هذا الحديث مذكور فى روضة الكافى وله طول فى الجملة ، اخذنا منه موضع الحاجة . منه رحمه الله .

٢- واعلم ان هذه الروايات معانى لطيفة لم يتعرض المصنف النحرير لبيانها وتطبيقها مع القواعد ثم يعالج انتقاض والتهاافت بين امثال هذه الروايات بالقواعد المتعادل والتراجع المتواترة من الاخبار . وان شئت تحقيق الكلام فارجع الى ما حررناه فى المقدمة

وكذلك يدل عليها ما فيه ايضاً عن سالم عنه ، عليه السلام ، في حديث طويل ، ثم تؤخذ روحه فتوضع في الجنة ، حيث رأى منزله ، ثم يقال له : نعم ، قرير العين ، فلا تزال نفحة من الجنة تصيب جسده ويجدلذتها وطيبها ، حتى يبعث وقال في الكافر ثم تؤخذ روحه فتوضع حيث رأى مقعده من النار ثم لم تزل نفحة من النار تصيب جسده فيجدالمها وحشرا في جسده الى يوم يبعث .

وكذلك يدل عليها ايضاً ما فيه ايضاً عن الباقر، عليه السلام، في آخر حديث الكناسي وقدمراوله ، فاما النصاب من اهل القبلة فانهم يخشدهم خدشاً الى النار التي خلقها الله في المشرق ، فيدخل عليهم منها اللهب والشر والدخان وفورة الحميم الى يوم القيامة، ثم مصيرهم الى الحميم ، ثم في النار يسجرون ... الحديث .

وكذلك يدل عليها ايضاً ما فيه ايضاً عن ابي بكر الحضرمي عنه، عليه السلام، يسألون اى في القبر عن الحجة القائم بين اظهرهم ، فيقولون : ماتقول في فلان بن فلان فيقول ، ذاك امامي ، فيقولون : نعم ، انام الله عينيك ، ويفتح له باب الى الجنة ، فما يزال تنفحه من روحها الى يوم القيامة ، ويقال للكافر : ماتقول في فلان؟ فيقول : قد سمعت ولا ادري ما هو ، فيقال له : لادريت ويفتح له باب من النار فلا تزال تنفحه من حرها الى يوم القيامة. وكذلك يدل عليها ايضاً ما فيه ايضاً عن الصادق ، عليه السلام ، في حديث له طول ، ينادى مناد من السماء افرشوا له في قبره من النار والبسوه ثياباً من النار ، وافتحوا له باباً من النار ، حتى يأتينا وما عندنا شئ له ... الحديث .

وفيه وفي غيره دلالة واضحة على عذاب القبر الحاصل في البرزخ، وهو ما بين الموت والقيامة وان لم يكن هناك قبر ، قال الصادق عليه السلام : البرزخ القبر ، وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة ، كذا في تفسير علي بن ابراهيم. وفي الكافي عنه، عليه السلام، هم القبر منذ حين موته الى يوم القيامة ، ولا شك انه موقوف على بقاء الروح مدركة وتعاشقها بالبدن ليتمكن من الاحساس باللذة ولألم ويقدر على اجابة الملكين، واستبعاد تعلثها بمن اكنته السباع واحرق وتفرقت اجزؤه يمينا وشمالا ، مدفوع بالنظر

الى قدرة الله ، تعالى ، القادر على حفظ اجزائه الاصلية عن التفتت او جمعها بعده ، وتعلق الروح بها تعلقاً ، ولذا قال في الكشف وكذا في جوامع الجامع : يجوز ان يجمع الله من اجزاء الشهيد جملة فيحييها ويوصل اليها النعيم وان كانت في حجم الذرة .

واعلم ان عذاب القبر ممّا اتشفت عليه الامة سلفاً وخلفاً ، وقال به اكثر اهل الملل ولم ينكره من المسلمين الا شذوذة قليلة ، واخبار الواردة فيه من الجانبين غير محصورة وهو امر ممكن عقلاً ، لا ثمة امّا للنفس فقط ، وهو ممكن ، اجواز بقائها ، فجاز ان يعذبها الله في القبر وهو البرزخ ، اولها مع البدن ، وهو ايضاً ممكن لجواز ان يحصل للبدن بتأثير قدرة الله ما يستعد به ثانياً لقبول علاقة النفس ، فمع امكانه واخبار المخبر الصادق عنه لا وجه لانكاره ، قال الله ، تعالى « النار يعرضون عليها غدوً وعشياً » ، قال الصادق ، عليه السلام : هذا في نار البرزخ قبل يوم القيامة ، اذا غدوً ولا عشياً في القيامة : ثم قال : انتم تسمع قوله ، عز وجل : ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ، ولعنته ، عليه السلام ، اشار الى ان هذا العطف يستدعي ان يكون العرض على النار غدوً وعشياً ، غير العذاب بعد قيام الساعة ، فيكون في القبر . وقال في الذكرى : تظافرت الاخبار بعذاب القبر ، نعوذ بالله منه ، وقدمت طرف منها ، وقوله : النار يعرضون عليها غدوً وعشياً ويوم تقوم الساعة ، يدل عليه . ثم قال : وقدرى ابن مسعود ، ان ارواحهم في اجواف طير سود يعرضون على النار بكرة وعشياً الى يوم القيامة . وهو ايضاً صريح في

١- س ٤٠ ، ي ٤٩ .

٢- هذا مذكور في مجمع البيان في لفظ هذا معناه ، وقال القمى ذلك في الدنيا قبل اقامة وذلك ان اقامة لا يكون غدوً ولا عشياً ، لانهما انما يكونان في الشمس والقمر فقال ما يقول الناس فيها نقيض يقولون انها في نار الخلد وهم لا يعدون فيما بين ذلك ، فقال عليه السلام ، فهم من السعداء ثم قال عليه السلام انما هذا في الدنيا ، فامّا في نار الخلد ، وهما لا تكونان في جنات الخلد ونيرانها ، قال وسئل الصادق عليه السلام عن هذه الآية ، رمت على المبنى المفعول ، وفي الذكرى في مقام ذكر الاخبار الدالة على تعلق نهو قوله : يوم تقوم الساعة ، الآية . منه .

بقائها مدركة الى يوم القيامة .

وقال صاحب التجريد : عذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه . القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران استنزهوا من البول<sup>١</sup> فان عامّة عذاب القبر منه<sup>٢</sup> .

وفى تفسير على بن ابراهيم ، وقوله : فيومئذ لا يسئل عن<sup>٣</sup> ذنبه . قال : منكم ، يعنى من الشيعة ، انس ولا جان ، قال : معناه ، من تولّى امير المؤمنين عليه السلام وتبرّء من اعدائه وآمن بالله واحلّ حلاله وحرم حرامه ، ثم دخل فى الذنوب ولم يتب فى الدنيا عذب بها فى البرزخ ، ويخرج يوم القيامة وليس له ذنب يسئل عنه يوم القيامة . ومثله فى مجمع البيان عن الرضا ، عليه السلام ، وهذا مع قطع النظر عن القول بالاشباح المثالية وتعلق الروح بها مادامت فى عالم البرزخ ، وامام القول بها ، كما هو صريح كثير من الاخبار ومنها خبر الكناسى ضرورة ان تفشّج الأرواح فى الهواء وتطير هافيه باعتبار تعلقها بالأبدان المثالية المتوسطة بين عالم الكثافة واللطافة دون اجسادها العنصرية المادية المنحضة فلا اشكال ، كما لا يخفى ، نعم فى اثبات هذا العالم وهذه الاشباح بالبرهان العقلى

١- قال الصدوق اكثر ما يكون عذاب القبر من النسيمة وسوء الخلق والاستخفاف

بالبول . منه رحمه الله .

٢- هذا الخبر اسند فى تفسير على بن ابراهيم وكتاب الخصال الى على بن الحسين عليه السلام وفى رواية بشير الدهان الى الصادق عليه السلام وفى الشرح الجديد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وكلّهم صاوات الله عليهم لاتحاد مستقامهم واحد . منه رحمه الله .

٣- س ٥٥ ، ي ٣٩ .

٤- واعلم انه لاشك ولا شبهة ان ولاية على بن ابي طالب حصن حصين وان لعلى واولاده شفاعة مقبولة ولكن المعاصى لاسيما الكبيرة منها اذا استحكمت بنيانها فى النفس لامحيص عن العذاب وسيأتى تحقيق هذه المسألة وانظر العميق فى مدلول هذه الروايات فى المقدمة - جلال آشتياني - .



اشكال ، ولكنه قد تأيّد بالظواهر الثقيلة ، ومن ورائهم برزخ الى يوم يعيشون<sup>١</sup> وقد ذهبت اليه طائفة من الحكماء ، حيث قالوا : ان في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسى ، وهو واسطة بين عالمي التجرد والمادية ، وهو عالم عظيم الوسعة وسكانها على مراتب مختلفة في اللطافة والكثافة ، ولا بد انهم المثالية جميع المشاعر الظاهرة والباطنة ، فيتلذذون ويتألمون بالذات والآلام النفسانية والجسمانية ، هذا .

وفي الحديث القدسي : بابن آدم خلقتك للبقاء وانا حتى لاموت ، اطعني في ما امرتك به واتنه عملاً نهيتك عنه ، اجعلك مثلي حياً لا يموت ... الحديث وهو صريح في بقاء النفوس المطيعة دائماً وعدم موتها ابداً ولا قائل بالفصل ، فتثبت به ابدية جميع النفوس البشرية ودوامها وهو المطلوب .

ودخل على بن محمد ، عليهما السلام ، على مريض من اصحابه وهو يكي ويجزع للموت ، فقال له : يا عبد الله تخاف من الموت لانيك لاتعرفه ... الى قوله : فاذا انت وردت عليه وجاوزته ، فقد نجوت من كل هم وغم واذى ، ووصلت الى كل سرور وفرح . كذا في اعتقادات الصدوق في باب الاعتقاد في بقاء النفوس دائماً وعدم فناها ابداً . والوجه فيه ، انها لو كانت هالكة بهلاك البدن او بعده ، لما كانت واصلة بعد المفارقة الى كل سرور وفرح ، وناجية من كل هم وغم واذى ، واي اذى او هم وغم اشد من الموت والفساء .

نقل ما يدل على الجمع والفريق

وفي خطبة لعلي ، عليه السلام ، مذكورة في نهج البلاغة ، قال بعد كلام : حتى اذا بلغ الكتاب اجله والأمر مقاديره ، والحق آخر الخلق باوله ، وجاء من امر الله ما يريد من تجديده خلقه ، امار السماء وفطره ، وارج الأرض وارجعها ، وقلع الجبال ونسفها ، ودك

بعضها بعضاً من هیهة جلالتہ ومخوف سطوتہ ، واخرج من فیہا فجدةً دہم بعد اخلاقہم وجمعہم بعد تقریقہم .

فی نہایۃ ابن الاثیر ، اخلاق الثوب تقطیعہ ، وقد خلق الثوب وخلق .

وفی القاموس ، الخلق ، محرکة : البالی ، وخلق الثوب خلوقۃ وخلقاً : بلی .

فہذا صریح فی ان افناء اللہ للاجسام ، عبارة عن تقریقہ اجزائہا وازالتہ صورہا واشکالہا ، وتقطیعہ اتصالہا ، کما یدہب الیہ من قال بامتناع اعادۃ المعدوم ، وان لیس المراد بہ ابطال ذواتہا واعدامہا بالمرّة ، کما یدہب الیہ من قال بجواز اعادتہ ، لائہ حیثئذ بلزم ان لا یكون موضوع الوجودین والعدم المتخلّل بینہما شیئاً واحداً ، لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم ، مع ان حکم بان ب- مثلاً فی الخارج ہو ما کان - ا - فی الخارج ، یتدعی حفظ الذات واستمرارہا فی الخارج ، ولا ینفع كونہا محفوظۃ فی الذہن ، نعم الحفظ فیہ ، انما ینفع العلم بان ب- کان - ا - واما ان ب- کان ا - فی الخارج ، فلا بد فیہ من ان لا یكون الذات مفقودۃ فی الخارج . ثم ان بنی علی مذهب من قال بان حقیقۃ الجسم ہی الصورة الاتصالیۃ ، وانہا تبقى بعینہا حال الانفصال ، بناءً علی ان الوحدة والکثرة لیستا من الشخصات ، وان الجسم کالهیولی ، لیس فی نفسہ شخصاً ، ولا واحداً ولا کثیراً ، بل کل ذلک لہ بتبعیۃ المقدار . یرد علیہ ان عاقلاً لا یقول بانہ اذا حرق زید ، فصار رماداً ، او القی فی ارض الملح فصار ملحاً ، فحیثئذ یبقى شخص زید بعینہ ، ضرورة ما بہ زید - زید ، لم یبق حیثئذ ، وعلی هذا یلزم علی من قال بامتناع اعادۃ المعدوم وکان قائلاً بالمعاد الجسمانی ، ان یقول مثل ما یقولہ مثبت الجزء الصوری ، من ان الاجزاء المادیۃ باقیۃ بعینہا ، ویتبدّل ما یكون بہ الشخص شخصاً الی ما یماثلہ وبہ یاوّل الآیات والروایات الواردة فی المعاد ، کما هو طریقۃم فی تأویل الظواهر اذا دلّ القاطع علی خلافہ .

وان بنی علی مذهب من قال بالجزء الصوری فی الاجسام ، فلہ ان یقول ، ینکفی

في المعاد البدني كون الأجزاء المادية باقية بحالها وان تبدلت الصورة، فان تشخص البدن انما هو بالنفس، فلا يمتاز ولا يتعین الابهاء وجوهرية هذا الانسان واحدة في الدنيا والآخرة وروحه باق وان تبدلت الصورة عليه، فهو هو، وان كانت صورته في الآخرة صورة كلب او خنزير، او ضرسه مثل جبل احد، تغليظاً للعقوبة، او كانوا مجرداً مرداً مكحليين ابناء ثلاث وثلاثين على خلق آدم، طولهم ستون في عرض سبعة اذرع ليتوفاً عليهم اللذات، كما ورد في الاخبار.

وتوهّم التناسخ مندفع بان امتناعه انما يتم بالدليل النقلي وهو لا يشمل تلك الصورة، بل نقول، هذا عين الحشر الجسماني، على ان التناسخ الممنوع شرعاً وعقلاً، هو ان تعود الروح الى بدن غير بدنها في عالم العناصر، فعودها الى بدنها الاول الباقي بمادته، او الى بدن آخر في غير هذا العالم لا يسمى تناسخاً.

[بيان الفرق بين قول المسلمين في المعاد وبين قول اهل التناسخ]

وقال الرازي في نهاية العقول: ان المسلمين، يقولون: بحدوث الارواح ووردها الى الابدان، لافي هذا العالم، والتناسخية، يقولون: بقدومها وردّها اليها<sup>٢</sup> في هذا العالم، وينكرون الآخرة والجنة والنار، وانما كفروا من اجل هذا الانكار. ومن هنا علم: ان القول بتعلقها بعد مفارقتها ابدانها العنصرية بالابدان المثالية ليس قولاً بالتناسخ. هذا، وفي الحديث النبوي: «ينشئ الله النشأة الآخرة على عجب الذنب...» الذي يبقى من هذه النشأة الدنيا، فعليه تركب النشأة الآخرة.

١- ولهذا يكون زيد زيداً، واعضائه تنسب اليه، ويعرف به، ويحكم بوحدته، وان تبدل أنواعاً من التبدل. منه رحمه الله.

٢- بناءً على هذا تعايق الروح بالبدن العنصري في العالم العنصري تناسخ باطل عقلاً، لان دليل بطلان التناسخ رجوع الشيء الى نقصان ذاته وان الشيء لا يقتضي فناء ذاته ولا يرجع من الآخرة الى اندنياء ابداء، ولذا قال تعلق الروح بالبدن في الآخرة حشرو في هذا مدار البحث.

وفی رواية أخرى : «كل ابن آدم يلقى العجب الذنب» .

وفی تفسیر ابی محمد العسکری ، علیه السلام ، فی قوله ، تعالی : فقلنا اضربوه ببعضها<sup>١</sup> اخذوا قطعة وهی عجب الذنب الذی منه خلق آدم وعلیه یرکب اذا اعید خلقاً جدیداً .

وقد اشار اليه البيضاوي فی تفسیره : وعجب الذنب : اصله الذی ینبت منه الذنب ، قيل : وامره عجب ، لانه اول ما خلق وآخر ما يخلق .

وفی القاموس : العجب بالفتح : اصل الذنب ، ومؤخر كل شيء .  
وفی نهاية ابن الاثير بعد نقل الحديث : العجب بالسكون ، العظم الذی فی اسفل المسلب عند العجز وهو العسیب من الدواب<sup>٢</sup> .

ومنهم من اوله بالنفس ، وبعضهم بالجواهر الفردالذی لا یتجزى .  
قيل : اذا عدم الشيء بقيت ذاته المخصوصة ، فعند العود يعطيها الله الوجود وهو قول جمهور المعتزلة ، بناءً علی ان المعدوم شيء .

وقيل : ان الصورة<sup>٣</sup> البرزخیة بكمالاتها آخر ما یکتسب من البدن العنصری ، فصّح انتعیر عنها بعجب الذنب الذی هو مؤخر البدن وعلیه یقوم البدن .

وفی الکافی وكذا فی الفقیه عن عمّار الساباطی عن الصادق علیه السلام ، انه سئل عن المیت هل یلی جسده ؟ قال : نعم ، حتی لا یبقی له لحم ولا عظم الا طینته التی خلق منها ، فانها لا تبلى تبقى فی القبر مستدیرة حتی یخلق منها كما خلق اول مرة<sup>٤</sup> .

١ - س ٢ ، ی ٦٨ .

٢ - العسیب عظم الذنب و منبت الشعر منه . منه رحمه الله .

٣ - هذا ما قاله القاشانی ، قدس سره ، منه رحمه الله .

٤ - فی الذکری روى عنه علیه اسلام انه قال انا اکرم علی ربی من ان یترکنی

فی قبری اکثر من ثلاثه ایام ، ( فی الخلاف ، ص ١١١ ، مسئله ٨٤ عمید ) روى انه ، صلی الله علیه وآله قال انا لا ترک فی القبر .

والظاهر اذ هذا مخصص بغير سيد المرسلين واوصيائه المعصومين ، صلوات الله عليهم اجمعين ، لما فى الفقيه فى حديث طويل ، قالوا وقدرمت<sup>١</sup> يا رسول الله ، يعنون سرت رميمًا ، فقال كلا ، ان الله ، عز وجل ، حرم لحومنا على الارض ان تطعم منها شيئًا . وفيه عن الصادق ، عليه السلام : ان الله ، عز وجل ، حرم عظامنا على الارض ولحومنا على الدود ، ان تطعم منها شيئًا . هذا .

وفى نهاية ابن اثير : طينة الرجل ، خلقه واصله ، ولا شك ان الاصل الذى خلق منه الانسان هو النطفة ، كما سيأتى ، فالمراد بالطينة هنا ما به تتولد الاجزاء الاصلية من العظم والعصب والرباط ، اوهى نفسها على رأى من فسرها بما يكون لكل بدن قبل الاكل ، وفسر الفضيلة بما حصل له بالغذاء ، فهذا الخبر اشارة الى ان الاجزاء الفضلية تنفرق وتلاشى ، ويبقى ما به تتكون الاجزاء الاصلية بحاله ليكون كالمادة يخلق منها كما خلق اول مرة ، اما بضمّ الأجزاء اليها بعد التفتت والتشتت ، او بانشاءها منها مرة اخرى كما انشاءها منها فى المرة الاولى<sup>٢</sup> .

وانما تبقى مستديرة لكونها فى بدو الفطرة حين كونها فى الرحم كذلك ، لان الماء ان السطح الظاهر من الماء الواقف اينما كان يكون قطعة من سطح كرى مركزه مركز العالم

١ - رمت على المبنى للمفعول ، وفى الذكرى فى مقام ذكر الاخبار الدالة على تعاقب النفس بالابدان المثالية ، ومنها ما روى من الطريقين عنه ، صلى الله عليه وآله ، قال حياتى حيرتكم ومماتى خير لكم ، قالوا يا رسول الله وكيف ذلك ؟ قال واما حياتى فان الله يقول وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم ، واما مفارقتى اياكم فان اعمالكم تعرض على كل يوم فما كان من حسن استزدت الله لكم ، وما كان من قبيح استغفر الله لكم ، قالوا وقدرمت ، الحديث . منه رحمه الله .

٢ - ويؤيده ما سيأتى من ان الله اذا اراد ان يبعث الخلق مطرا اسماء على الارض اربعين صباحا ، فاجتمعت الاوصال وتبتت اللحوم . منه رحمه الله .

لأنه لو كان سطحاً مستوياً ، لكان جزء منه أقرب الى المركز وجزء منه أبعد ، فيميل الماء من الموضع الأبعد الى الموضع الأقرب ، لأنه سيال مائل الى مركز العالم بالطبع ، والهواء غير ممانع له فيثقل [فينتقل] من موضع الى موضع اخر تشابه نسبة جميع اجزاء سطحه انظار الى مركز العالم ، فيصير قطعة من سطح كرة مركزها مركز العالم .

ولا استبعاد في بقائها بحالها بالنظر الى قدرة الله القادر ، فلاحاجة الى تأويلها<sup>١</sup> و تأويل عجب الذنب بالصورة البرزخية الباقية بعد الموت ، ولا الى القول بان استدارتها كناية عن انتقالها من حال الى حال من الدوران بمعنى الحركة ، يعنى انها مأخوذة من دار يدور دوراً ودوراً ، بمعنى منتقلة من حال الى حال ومن شأن الى شأن .

والحاصل : ان ماسوى الطينة لا يبقى ، وانما تبقى الطينة مستديرة مستديمة مستمرة في جميع مراتب التغير دائرة منتقلة من حال الى حال مع بقائها بذاتها حتى يخلق منها كما خلق اول مرة ، وقد يفسر بمعنى مدورة بناءً على صيرورتها بسيطة ، وقد أومأنا الى ما هو قريب منه ، فنذكر . وكذلك لاحاجة الى القول بانها انما لا تبلى ، لأنها لا تقبل البلى ، لأنه خلاف الظاهر ، بل هو خلاف الشرع الانور لا بتناؤه على القواعد الفلسفية .

وقال آخوندنا المراد ، قدس سره ، في حواشيه على من لا يحضره الفقيه : يمكن ان يراد بالطينة ذرّة من الذرات المسؤولة في الأزل بقوله : الست بر بكم<sup>٢</sup> بعدما جعلت قابلة للخطاب بتعلق روح كل واحدة بها ، فيكون بدن كل انسان مخلوقاً من ذرّة من تلك الذرّات فينميها الله ، تعالى الى ما شاء من غاية ثم يذهب عنها ما زاد عليها وتبقى مستديرة في القبر الى ما شاء الله ثم يزيد فيها تلك الزيادات وقت الاحياء .

اقول : فيه نظر ، امّا اولاً ، فلانه يستلزم القول بأزلية النفوس والارواح ، وهو

١- الماويل نقاشانی قدس سره . منه .

٢- س ٧ ، ي ١٧١ .

مع كونه خلاف مذهب اليه المليون من المسلمين وغيرهم (اذلاقديم عندهم فى الوجود  
 الا الله ، والاخبار المتواترة من طرق الخاصة والعامة، بل هو من ضروريات الدين) باطل،  
 لما تقرر من انها حادثة بحدوث البدن كما اشار اليه فى التجريد بقوله : «وهى حادثه، وهو  
 ماهر على قولنا<sup>١</sup> وعلى قول الخصم . لو كانت ازيلية ، لزم [اما] اجتماع الضدين ،  
 او بطلان ماثبت ، او ثبوت ما يمتنع» .

واما ثانياً ، فلأن المسئول والقابل للخطاب والفاهم له والمطلوب منه الجواب ،  
 لا شك انه الروح المجردة القائمة بذاتها، لا الذرة المتعلقة هى بها، وانما الاحتياج الى الذرة  
 ، ان تصير آلة لها فى تكلمها الحقيقى بلسانها المقالى لتتمكن بذلك على الجواب عن  
 اسؤال ، ولا شبهة فى ان الذرة التى مائة منها زنة شعير كما صرح به فى القاموس ، غير  
 الحجة للالية الكذائية ، فتعلقها بها ممّا لا فائدة له اصلاً .

واما ثالثاً : فلان بدن كل انسان الا آدم ابى البشر وعيسى ، انما هو مخلوق من  
 النطفة كما هو صريح العقل والنقل «ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ، ثم جعلناه  
 ناقة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة<sup>٢</sup> علقه ... ، فلينظر الانسان مم خلق من<sup>٣</sup> ماء دافق،  
 او لم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم<sup>٤</sup> مبين» .

واما العقل : فالمقرر عندهم ، ان نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية،

---

١- قوله : على قولنا الخ اى على قول المايين القائلين بحدوث العالم بأسره ، والنفس  
 الناطقة من اعالم لا محالة ليس على ما ينبغي، فان هذا الحدوث لا يستلزم الحدوث مع الابدان،  
 وان كان المراد مطلق الحدوث ، فإى وجه جعله مسئلة عليحدة . على ان الحجة التى تمسك  
 بها على الحدوث لا يجرى الا فى الماديات - منه قدس سره الشريف .

٣- س ٨٦ ، ي ٦٥ .

٤- س ٤٣٦ ، ي ٧٧ .

ثم تجعلها اخلاقاً و تفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى و تجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انساناً ، فتصير بتلك القوة منياً ، و تلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى - كالصورة المعدنية - ثم ان المنى تتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان تصير مستعداً لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية ، فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتتميمها ، فتكامل المادة بتربيتها اياها ، فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الافعال ، وهكذا الى يصير مستعداً لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضاً فتصدر عنها تلك الافعال ، فيتم البدن و يتكامل الى ان يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و تبقى مدبرة الى حلول الأجل .

واما رابعاً : فلانه يلزم ان تكون اصول الابدان واجزاؤها الاصلية ازلية قديمة ، والحادث انما هو اجزاؤها الفضلية التي تزيد و تنقص ، ولم يقل به احد .

و اما خامساً : فاذنه لا يظهر حينذ وجه لبقائها مستديرة ، لأن كون الذرة و هي بخار النمل مستديرة مع انه غير معهود ولا معروف ، مما لا دليل عليه لاعتقلا ولا نقلاً .  
واما سادساً : فلان تلك الذرات المسؤولة في الأزل بعد ما جعلت قابلة للخطاب ، ان كانت في تلك المدة المتطاولة الغير المتناهية كاسية ، فأين مكسوباتها ؟ وان لم تكن بل كانت مهملة معطلة ، فيلزم التعطيل ، مع انه لا وجه لتعلقها مع بقاءها و بقاء ما تعلق بها و كونها قابلة للخطاب و السؤال و الجواب ، فيلزم ان يكون لكل انسان علوم و كمالات و نقصان و جهالات غير متناهية ، و طول العهد لو كان منسياً ، لما كان منسياً للجميع خصوصاً ما هو قريب العهد . ولا يجد انسان من نفسه شيئاً من ذلك .

واما سابعاً : فلان تلك الذرات المسؤولة في الأزل لما جعلوا اعلاء عارفين التوحيد ، فاهمين الخطاب بتعلق روح كل واحدة بها ، وجب ان يتذكروا الميثاق ، لأن اخذه انما يكون حجة على المأخوذ عليه اذا كان ذا كرامته ، وكيف يجوز ان ينسى جميع العقلاء شيئاً



كانوا عرفوه وميَّزوه حتى لا يذكره واحد منهم ، وان طال العهد . الا ترى ان اهل الآخرة يعرفون كثيراً من احوال الدنيا حتى يقول اهل الجنة لاهل النار : « ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً » ولوجاز ان ينسوا ذلك لجاز ان يكون الله قد كلّف الخلق فيما مضى ، ثم اعادهم ، اما ليشيهم ، اوليعاقبهم ، ونسوا ذلك ، وذلك يؤدى الى الجهل ، والى صحة مذهب التناسخية ، فان من اقوى الدليل فى الرد عليهم ، ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر ، لزم ان يتذكر شيئاً من احوال ذلك البدن ، لأن محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي - كما كان - واللازم باطل قطعاً . فلهم ان ينقضوا هذا الدليل بقصة العهد والميثاق ويقولوا : لا واقعة اعظم من هذه الواقعة ولا محفل اجمع من هذا المحفل الذى جمع فيه الخلائق اجمعين ، ولا يجد احد منهم من نفسه تذكر شيء من هذه الواقعة اصلاً ، بل ينكره غاية الانكار . واما ادّعاء<sup>٢</sup> بعض المتصوفة تذكره بقاء لذة الخطاب فى اذنه ، فهو هذيان عندها اهل الايمان . فالصحيح فى ذلك توجه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله بما شاهدوه من آثار الصنع فى انفسهم وفى باقى الموجودات ، فيكون ذلك من باب التمثيل حيث تنزل تمكينهم من العلم بدلائل الربوبية وتمكينهم منه منزلة الاشهاد والاعتراف . واليه ذهب كثير من المحققين كالمرتضى والعلامة والبيضاوى وغيرهم من محصّلى الخاصة والعامة ، وانما طولنا الكلام وخرجنا به عن المقام لما هو المشهور بين الخواص والعوام « الكلام ينجر الى الكلام » ولنرجع الى ما كتّافيه ، فنقول :

وبالجملة هذا الخبر يدل على ان اعادة فواضل المكلف غير واجبة ، وبه تندفع

١- س ٧ ، ي ٤٢ .

٢- واعلم ان مسألة تذكر المهود والمواثيق مذكورة فى اخبار اهل العصمة والبطانة وان انفس موجودة قبل الابدان فى عالم الدر والميثاق بوجودات جمعية مناسبة لعالمها وغير موجودة بوجود نفسى جزئى الملازم البدن ، ونحن نذكر هذه المسألة فى حواشينا على هذه الرسالة سيد جلال آشتياني .

سببه مشهورة ، هي ان المعاد البدنى غير ممكن ، لأنه لو اكل انسان انساناً وصار جزء بدنه جزء بدنه ، فأمّا ان لا يعاد ، وهو المطلوب ، او يعاد فيهما معاً ، وهو محال ، اوفى احدهما وحده ، فلا يكون الآخر معاداً بعينه ، وهذا مع افضائه الى ترجيح من غير مرجح ، يستلزم المطلوب وهو عدم امكان اعادة جميع الأبدان باعيانها ، وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية ، وهذا الجزء فضل لا يجب اعادته .

نعم ، لو كان من الأجزاء الاصلية للمأكول ، اعيد فيه ، والا ، فلا . اويقال : اجزاء المأكول اصلية له وفضلية للاكل ، حيث صارت غذاء له ، فيعاد كل منهما مع اجزائه الاصلية ، فيرد اصلية المأكول التي صارت فضلية للاكل الى المأكول ويبقى اصلية الأكل فيه ، فلا يمتنع العودا .

ثم انت خير بان الخبر يؤيد القول بامتناع اعادة المعدوم ، تأمل .

وفى الاحتجاج عن<sup>١</sup> ابي عبدالله الصادق ، عليه السلام ، قال السائل : انكى له بالبعث والبدن قد بلى والأعضاء قد تفرقت فعضو ببلدة تأكله سباعها وعضو باخرى تمزقه هوامها وعضو قد صار تراباً يبنى به مع الطين فى حائطه ؟ قال ، عليه السلام ، ان الذى انشأها من غير شئ وصوره من غير مثال كان سبق اليه ، قادر ان يعيده كما بدئه ، قال : اوضح لى ذلك ، قال : ان الروح مقيمة فى مكانها ، روح المحسن فى ضياء وفستحه ، وروح المسىء فى ضيق وظلمة ، والبدن يصير تراباً كما منه خلق ، وما يقذف به السباع والهوام من اجوافها مساكلته ومترقته ، كل ذلك فى التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة فى ظلمات الأرض ، ويعلم عدد الأشياء ووزنها . وان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب فى التراب ، فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربو الارض ثم تمخض مخض السقاء ،

١- : ويبقى اصلية الاكل معه -خل- .

٢- قوله : فى الاحتجاج . اى : كتاب احتجاج الطبرسى قده . وفى بعض النسخ :

وفى احتجاج ابي عبدالله ، عليه السلام .

فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء ، والزبد من اللبن اذا مخض ، فيجتمع تراب كل قالب الى قالبه ، فينتقل باذن الله ، تعالى ، القادر الى حيث الروح ، فتعود الصور باذن المصنوع كهيئتها ، وتلج الروح فيها ، فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً .

اقول ، مخض الشيء حرّكه شديداً . والسقاء كسقاء : جلد السخلة تكون للماء واللبن ، وقد جرت عادتهم بأنهم اذا ارادوا ان يأخذوا الزبد من اللبن ، يضعونه في السقاء ، ثم يحركونه حركة عنيفة ليمتاز منه الزبد . والمراد ان الارض حين البعث بعد نزول أسطرار بعين صباحاً ، يحرك تحريك السقاء شديداً فيمتاز منها تراب البشر امتياز الذهب من التراب بالغسل والزبد من اللبن بالتحريك . ثم الظاهر ان المراد ، ان البدن تستعدّه ثانياً بتأثير قدرة الله ، تعالى ، القادر لقبول علاقة النفس فيقبلها . فالمراد بالانتقال : الانتقال الكيفي الاستعدادي ، لا الايني المسافي ، لأن انتقال البدن بلا روح وان لم يكن ممتمناً بالنظر الى قدرة الله القادر ، لكنه بعيد . على ان الروح لا مكان لها ولا حيز لتصور الانتقال اليها . فالولوج عبارة عن تعلّقها به ثانياً ، تعلّق التدبير والتصرف كما كانت اولاً ، لادخول شيء في شيء ، لاستحالة ذلك في المجردات .

ويمكن ان يقال : ان الروح وان لم يكن في اصل جوهرها من هذا العالم ، الا ان لها مظاهر ومجالي في الجسد ، واول مظهر لها فيه بخار لطيف دخاني شبيه في لطافته واعتداله ببحر السماوى ، ويقال له : الروح الحيوانى ، وهو مستوى الروح الربانى الذى هو من عالم الامر ومركبه ومطيئته قواه . فعبر ، عليه السلام ، عن الروح بمظهره تقريباً الى الافهام ، لأنها قاصرة عن فهم حقيقته . والمراد بكونها مقيمة في مكانها : كونها باقية على ما كانت

١ - وفي ان مقام تحقيق نذكره في المقدمة ونقول ان المراد بكونها مقيمة في مكانها ، عدم تنزلها من عالمها الملكوتى ، الى عالمنا المادى ، لان تنزلها عن مقامها العالى ورجوعها بالبدن يتحقق التناسخ لان الفرق بين المعاد والتناسخ ان فى التناسخ الى الدنيا للتعليق

عليه من منزلتها ومرتبته من غير ان ينقص منها شيء من فضائلها اورذائلها المكتسبة في دار الكسب . فهذا الخبر ايضاً صريح في ان النفس بعدما فارقت البدن تكون باقية اما منعّمة او معذبة ، الى ان يردّها الله ، تعالى ، بقدرته الى بدنها ، وهو ايضاً صريح في ان افناء البدن عبارة عن تفريق اجزائه واعادته عن جمعها .

وفيه ايضاً ايماء الى مقاله المتكلموز من ان صحة الحشر الجسد اني مبنية على ثلاث مقدمات :

اما الاولى ، فهي ان مواد الأبدان قابلة للجمع والحياة ، فان تعاقب الإقتراق والاجتماع والموت والحياة عليها ، يدل على انها قابلة لها بذاتها ، وما بالذات يأبى ان يزول ويتغيّر ، واليه الاشارة بقوله : فيجتمع تراب كل قالب الى قالبه .

واما الثانية ، فانه ، تعالى ، عالم بها وبمواقعها ، واليه الاشارة بقوله : «وما يقدف به السباع ...» الى قوله : «ويعلم<sup>١</sup> عدد الأشياء ووزنها» .

واما الثالثة : فانه ، تعالى ، قادر على جمعها واحيائها ، واليه الاشارة بقوله : فينتقل باذن الله تعالى القادر ، الى آخره .

وفي تفسير علي بن ابراهيم عنه ، عليه السلام : «اذا اراد الله ان يبعث الخلق ،

→

ترجع النفس الى الدنيا ويتعلق بالبدن وفي المعاد يتعلق الروح بالبدن في الآخرة من دون الرجوع الى الدنيا . وانملك في بطلان التناسخ رجوع الشيء عن الفعلية الى القوة - جلال أشتياني - .

٢- ولا يمكن الاعتماد في المعاد الذي هو رأس بنفسه في الضرورة الشرعية على خبر واحد ظاهر وغير منصوص في المراد والحق ان الحركة الذاتية والتبدل الجوهرى تحكم بعدم ثبات الاشياء وعدم بقائها فسي آئين - محرره الحقيّر سيد جلال الموسوي الاشتياني هداة الله تعالى - .

مطر السما على الارض اربعين صباحاً ، فاجتمعت الأوصال ونبتت اللحوم ...» .

وفى امالى الصدوق مثله سواء ، وهو ايضاً صريح فى اعادة البدن بعد التخریب عبارة عن جمعه بعد التفريق ، كما يذهب اليه من قال بامتناع اعادة المعدوم ، اذا اجسام بناءً على هذا المذهب لا تنعدم ولا تبطل ذواتاً كما هو رأى القائلين بجواز اعادة المعدومين ، بل تفرق اجزاءاً وتخرج عن الاتفاع ، فاعادتها جمعها بعد التفريق ، لا ايجادها بعد الاعدام ، كما يذهب اليه هذا الفريق .

ويدل عليه ايضاً قصة الخليل ، عليه التحية من الرب الجليل : «فخذا ربعة<sup>٢</sup> من الطير ...» فانه يظهر منها انه اريد باحياء الموتى تأليف اجزائه المتفرقة<sup>٣</sup> بالموت .

وفى روضة الكافى عن ابى عبد الله الصادق ، عليه السلام ، قال : «لما رأى ابراهيم ملكوت السماوات والأرض ، التفت فرأى جيفة فى ساحل البحر ، نصفها فى البحر ونصفها فى البر ، تجىء سباع البحر فتأكل ما فى الماء ، ثم يرجع فيشده بعضها بعضاً فأكمل بعضها بعضاً ، وتجيء سباع البر ، فتأكل منها فيشده بعضها بعضاً ، فأكمل بعضها بعضاً ، فعند ذلك تعجب ابراهيم ، عليه السلام ، مما رأى وقال : رب انى كيف نجى الموتى ، قال كيف تخرج ما تناسل الذى اكل بعضها بعضاً . قال : اولم تؤمن ؟ قال : بلى ، ولكن ليطمئن قلبى . يعنى حتى ارى هذا كما رأيت هذه الاشياء كلها ، قال : فخذا ربعة من الطير ، فصرهثن اليك ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً . فقَطَّعْهُنَّ واختلطن كما اختلطت هذه الجيفة فى هذه السباع التى اكل بعضها بعضاً ، فخلط ، ثم جعل على كل جبل منهن جزءاً ،

١- والمراد بالامطار النازلة فى الارض قبل اجتماع الاوصال ونبتت اللحوم امر آخر وان فى هذه الروايات الصادرة عن المقام التأله الحقيقى والعلم الحق الاحدى على قلب مبية علوم الرسول اسرار لا يحتملها المقام ونذكر شرطاً منها فى المقدمة - جلال .

٢- س ٢ ، ي ٢٥٩ .

٣- بالموتى - خل - .

ثم ادعيتك يا تينك سعيًا ، فلما دعا هنن اجبته وكانت الجبال عشرة» .

وفى قوله ، تعالى : «منها خلقناكم ، وفيها نعيدكم<sup>٢</sup> ومنها نخرجكم تارةً اخرى» دلالة على ان مواد الابدان واجزائها المتفتة المتفككة بالموت المختلطة بالتراب باقية الى ان يالفها الله تعالى ، بقدرته على الصورة السابقة ويرد الارواح اليها .

وفى او اخر كتاب الجنائز من الكافى وكذا من الفقيه عن الصادق ، عليه السلام : «ان الارواح فى صفة الاجساد فى شجر فى الجنة تتعارف وتتسائل ، فاذا قدمت الروح على تلك الارواح ، تقول دعوها ، فائتها قد اقبلت من هول عظيم ، ثم يسألونها ما فعل فلان وما فعل فلان ؟ فان قلت لهم : تركته حيًّا ، ارتجوه ، وان قلت لهم : قد هلك ، قالوا : قد هوى . هوى ، هوى بالكسر هوى : اذا حب ، وهوى بالفتح هوىً بالضم : سقط ، اى هوى فى الهاوية ، لأن الجنة درجات والنازدرات . ولعلهم عرفوا ذلك من عدم قدمه بعدهلاكه عليهم ، لانه لو كان من اهل السعادة لكان قادمًا عليهم ونازلًا على ذلك الشجر الذى فى الجنة ، فعدمه دليل على عدمه ، فيدل على اجتماع تلك الارواح واطلاعها على من سفر من الدنيا الى الآخرة ، وظاهره يدل على ان الارواح اجسام يسأل بعضها بعضًا ، ويقرب بعضها من بعض . فاما ان يراد بالارواح ، الابدان المثالية تسمية للشئ باسم ما حل فيه ، او المراد بكونها فى صفة الاجساد ، تعلقها بماله صفتها وهو الابدان المثالية ، فعبر عنها بمظاهرها تقريبًا الى الافهام . وعلى هذا فالظرفية مجازية باعتبار تعلقها بالقلب المثالى فى عالم البرزخ ، والافهى مجردة غير مكانية . وقد قال الصادق ، عليه السلام : مثل المؤمن وبدنه كمثل جوهرة فى صندوق اذا خرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يعاب به . كذا فى بصائر الدرجات ، وفيه ايماء لطيف الى ان محل الثواب والعقاب انما هو جوهر النفس الناطقة باى بدن تعلقت من العنصرى والمثالى ، كما هو صريح

حديث العقل اياك اعاقب واياك اثيب .

فان قلت : فيلزم ايصال الثواب والعقاب الى من يماثل من يستحقهما . قلت : نستحق لهما هو النفس المجردة الباقية بعد خراب البدن ، والمدرك للذة والالام وان كان جسمانياً انما هو النفس والبدن آلة لها في افعالها التي تستحق بها الثواب والعقاب ، وكذا بعض اللذات والآلام ولا محذور في ان يكون استحقاقها لهما عند تعلقها بالآلة وايصال احدهما عند تعلقها بالآلة اخرى . يؤيده ما في الاحتجاج عنه ، عليه السلم ، انه قال : وبها يؤمر البدن وينهى ويثاب ويعاقب وقد تفارقه ويلبسها الله ، تعالى ، غيره كما تقتضيه حكمته . و ما في بصائر الدرجات ايضاً ، عن الباقر عليه السلام ، قال : كنت خلف ابي وهو على بغلته ، فنفرت ، فاذا هو شيخ في عنقه سلسلة ورجل يتبعه ، فقال : يا على بن الحسين اسقنى . فقال الرجل لا تسقه لاسقاه الله ، وكان الشيخ معاوية ، وهذا كما انه صريح في بقاء النفس بعدم فارقتها البدن العنصرى ، كذلك صريح في تعلقها بالقالب المثالى في عالم البرزخ ليكون آلة لها في ايصال الثواب والعقاب . ويظهر منه ومن نظائره انهم عليهم السلام ، كانوا يشاهدون اهل البرزخ وما هم فيه من الثواب والعقاب ، وانما حججوا عن ابصارنا لضرب من المصلحة ، اولئلا يختل امر التكليف ، ولذا رأته البغلة فنفرت ، وقد اخفى الله شخصه عن سائر افراد المكلفين ، هذا . وقال عليه السلام : ان الارواح لا تمازج البدن ولا تدخله ، وانما هي الكلل للبدن محيطة به . يعنى احاطة التدبير والتصرف كاحاطة

١- هذا بناء على ان المراد من العقل في هذا الحديث هو البدن المثالى كما صرح به بعض الافاضل ، فالمراد باقباها اقبالها الى عالم المجردات ، وبادبارها تعاقبها بالبدن والماديات . منه (التصحيح قياسي) اقول : ان الابدان المثالية من مراتب درجات النفس ، المتعلقة في مرتبة والامتخيلة في مرتبة وانحس والمحسوسات في مقامها النازل ، والبدن المثالى ليس متعلق النفس اى النفس لا يتعلق بالبدن المثالى تعلق التدبير وهو لا يتعلق بالبدن المادى بالتعلق التدبيرى وفي مقام مطالب ودقائق لا يحتملها الباحث على طريقة المتكلمين والظاهريين ونذكرها في المقدمة مفصلة - جلال .

الملك بمملكه ، والكلل محتركة الحاكم ، فيه رد تصريح على النظام وابن الراوندى وغيرهما من منكرى تجردها ، فيدل على انها ليست قوة جسمانية حالة فى المادة ولا جسماً بل هى لامكانية لا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخله فيه باجزائه او الحلول ، وهذا مذهب الفلاسفة من المتقدمين والمتأخرين ، ووافقهم على ذلك كثير من المسلمين كالغزالي والراغب الاصفهاني والمحقق الطوسي وغيرهم وجمع من الصوفية . وخالفهم فيه الجمهور بناء على نفهم المجردات مطلقاً عقولاً كانت او نفوساً قائلين بانها لو وجدت ، لشاركت الواجب<sup>١</sup> فى التجرد ، ولزم تركب ذاته من الامر المشترك ومما به يمتاز عنه وهو محال . وفساده ظاهر ، لأن المشاركة فى الاعراض<sup>٢</sup> ولا سيما فى السلوب والاضافات لا يقتضى التركيب فى الذات .

وفى كتاب توحيد المفضل بن عمر المنقول عن ابي عبد الله الصادق ، عليه السلام ، فى الرد على الدهرية ، قال عليه السلام بعد ان ذكر الله عز وجل والعجز عن ان يدرك : فان قالوا ، ولم استتر ؟ قيل لهم : ما يستريحىة يخلص اليها كمن يحتجب عن الناس بالابواب والستور ، وانما معنى قولنا : استتر ، انه لطف عن مدى ما تبلغه الاوهام . كما لطف النفس وهى خلق من خلقه وارتفعت عن ادراكها بالنظر . وهذا يدل على ان النفس لطيفة لاهوتية لا يمكن العلم بكيفية<sup>٣</sup>ها ولا الاحاطة بها ، فلو كانت جسماً او جسمانية لا يمكن ادراكها بالنظر والدليل وهو ظاهر .

وفى الكافى عنه ، عليه السلام ، ان ارواح المؤمنين فى حجرات فى الجنة يأكلون من

---

١- او يقال : ان التجرد وصف الوجود ونحو من الوجود ، والوجود او الوجوب من المفاهيم الصادقة على انحاء الحقائق ، لان الوجود بسيط والبسيط لا يقبل التركيب والفرق بين مراتب الوجود انما يكون بالتشكيك والحقايق المشككة غير مركبة من الجنس والفصل والاختلاف بين مراتبها انما يكون بالشدة والضعف والكمال والنقص وانه تعالى رفيع الدرجات لان الحقايق الصادرة عنه من درجات وجوده ومرتبات شئونه «آشتيانى» .

٢- وفيه ما لا يخفى على الفطن ان التجرد ليس من الاعراض او السلوب على مشرب



ضامها ويشربون من شرابها ويقولون : ربنا اقم لنا الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق  
 آخرا بأولنا . لعالم طلبوا ذلك في الجنة المغربية مع ما هم فيه من طعامها وشرابها ،  
 لكونه ناقصاً في جنب ما ينالونه بعد اقامة الساعة وانجاز الوعد الصدق من التقرب والرفق  
 بالدرجات العلى والعيش بالحياة الطيبة والانس الدائم بعد ان دخلوا الجنة التي وعدهم الله  
 بالسنة انبيائه ، عليهم السلام ، فانهم يجلسون فيها على سرر موضونة متكئين عليها  
 متقابلين يطوف عليهم ولدان مخلصون باكواب وباريق وكأس من معين لا يصدعون عنها  
 ولا ينزفون وفاكهة مما يتخيرون ولحم طير مما يشتهون وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون  
 جزاء<sup>١</sup> بما كانوا يعملون . وفي رواية اخرى عنه ، عليه السلم : فاذا قبضه الله صير تلك  
 الروح في قالب كقالبه في الدنيا ، فيأكلون ويشربون ، فاذا قدم عليهم القادم ، عرفوه  
 بتلك الصورة التي كانت في الدنيا . الظاهر ان تلك القوالب المثالية والأشباح البرزخية  
 تحدث بقدرة الله القادر حين مفارقتها ابدانها العنصرية وقطعها تعلقها بها ، فتعلق بتلك  
 القوالب ضرباً من التعلق مادامت في عالم البرزخ . ويحتمل ان يكون في هذا العالم لكل  
 احد مثال موجود قائم بذاته ، كما نقل نظيره عن افلاطون الآلهي : ان للموجودات صوراً  
 مجردة في عالم الإله المقدس<sup>٢</sup> وربما بسميها المثل الالهية .

ويؤيده ما في الخبر عن سيّد البشر : لكل احد مثال كلما فعله<sup>٣</sup> فعل ذلك المثال ،  
 فاذا فعل حسناً اطلع الله عليه الملكوت ، واذا صنع سوء ضرب الله بينه وبين الملكوت حجاباً

١- س ٥٦ ، ي ١٥-٢٤ .

٢- مثل افلاطوني داراي مقدار وتجسم نمي باشد ، بل كه مثل نورى حقايق عقليه  
 مجردة هي هستند كه از قول طوايه صادرند واشباح مثالية مقداريه كه همان افراد برزخيه  
 باشند بنظر تحقيق قالب مثالي ارواح وبدن متعلق نفوس نيستند بل كه قوالب مثالي متعلق  
 ارواح و ابدان نفوس ، صور برزخيه حاصل از حركت جوهرى نفس و صور مثالي ناشى از  
 اعمال و نيات بل كه صور اعمال و نياتند كه از مراتب برزخى وجود نفوسند و مقام تجرد  
 عقلى صورت محشور در قيامت مي باشند - امحرره ج- .

٣- وهذا الامثال يمكن ان يكون المثل العقليّة والفرد العقلاني لكل فرد مادي من الانسان  
 مثلاً والقالب المثالي والصورة المادي مظهر ظهور افعال امثال وتجليات الفرد العقلاني.

فلا يطلعون عليه . وعليه انزل يامن اظهر الجميل وستر القبيح . وبعضهم اول هذه القوال انمثالية بالقوة الباطنة الجزئية ، قال : فانها عند التحقيق قوة نفسية لاجسمية ، وباطنيتها وماديتها كباطنية النفس ، وماديتها لا كباطنية الجسم وماديتها ، قال : وهى النفس من حيث انها مستعدة لادراك الصور والمعاني بلا توسط القوى الجسمية ، ومن باقية بعد الموت وان لم يكن بقاؤها دائما .

ولا يخفى انه بعيد عن سياق الاخبار بل مثل هذا التاويل القبيح المستكره ، رد للاخبار ويطعن فى الآثار وبمثله يضلّون ويضلّون .

وعنه ، عليه السلام ، انه سئل عن ارواح المؤمنين ، فقال : فى الجنة على صور ابدانهم لورأيته لقلت فلان ، الظاهر ان المراد بالجنة فى هذا الخبر وامثاله الجنة المخلوقة فى المغرب التى اليها تخرج ارواح المؤمنين على صور ابدانهم العنصرية المراد بها الاشباح انمثالية فى عالم البرزخ كما مرّ فى حديث الكناسى عن الباقر ، عليه السلام ، وليس المراد بها الجنة التى يدخلونها بعد قيام الساعة بابدانهم العنصرية بعد جمع اجزائها المتفرقة ، كما هو الظاهر والمصرح به فى قول الباقر عليه السلام ، فانه يخدله خدالى الجنة التى خلقها الله فى المغرب ، فيدخل عليه منها الروح فى حفرته الى يوم القيامة ، فيلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته ، فاما الى الجنة اوالى النار . فما قاله الشيخ البهائى « قدس سره » فى الاربعين : « ظاهر قوله : فى الجنة ، يعطى ، ان الجنة مخلوقة الآن ، ومن قال بخلق الجنة قال بخلق النار » محل نظراً وتأمل ، اذ المراد بهذه الجنة ليس هو الجنة المتنازع فيها بين الأشاعرة والمعتزلة ، بل المراد بها الجنة المغربية ، ولعل ما سقطه فى تلك الورطة

→

ويمكن ان يكون المراد الفرد البرزخى الذى به يصل القيض فى الابدان وقواها ، ويمكن ان يشمل كلامه عليه كلا الفردين وقصد صلى الله عليه وآله ، الصورة النورية العقلية والصورة

١- واعلم لقطة الجنة مشتركية بين الجنة الصعودى والنزولى ، جنت صعودى ونتيجة الشجيرة المحررة البرزخية - جلال آشتيانى - .

هو اشتراك لفظة الجنة والغفلة عن محل النزاع ، وعنه ، عليه السلام : ان الميِّت يزور اهله كل يوم او يومين او ثلاثة اوجمعة او شهر او سنة على قدر منزلته وعمله ، فينظر اليهم ويسمع كلامهم ويرى المؤمن ما يحب ويستر عنه ما يكره ، ويرى الكافر ما يكره ويستر عنه ما يحب . وظاهر ان هذا كله بابدانهم المثالية ، ولذا لما سأل السائل فقال : في اي صورة يَتَّبِعُهُمْ ؟ فقال : في صورة طائر لطيف يسقط على جذرهم ويشرف عليهم . وفي خبر آخر : فيأتيهم في بعض صور الطير . وفي آخر : في صورة العصفور ، او اصغر من ذلك ، فيبعث الله تعالى معه ملكاً ، فيريه ما يشهده ويستر عنه ما يكره ، فيرى ما يسره ويرجع الى قرعة عين . كل ذلك وفي الكافي وفيها وفي غيرها دلالة على ان الارواح<sup>۱</sup> رجوعاً الى الدنيا قبل يوم القيامة ، و لكنه يشكل بقوله ، تعالى : «الم يروا كم اهلكنا قبلهم من القرون انهم اليهم لا يرجعون» الا ان يقال : المراد نفى رجوعهم اليهم في صورهم الاصلية وابدانهم العنصرية . وفيه انه ينافى اخبار الرجعة ، ولذا قال في الكشف : «وهذا مما يرد قول اهل الرجعة» وفيه ان غاية ما دللت عليه الآية ان القرون الخالية لا يرجعون بصورهم الاصلية الى العباد المستهزين للرسل مدّة حياتهم ، واما دلالتها على انهم لا يرجعون ابداً لا اليهم ولا الى غيرهم ، او ان غيرهم لا يرجع قبل يوم القيامة الى الدنيا بصورته التي كان عليها ، فلا . ثم اية منافاة بين رجوع

→

وجنت نزولى بهشتی است که آدم ابو البشر از آن خارج گردید و کلیه نفوس از آن مقام هبوط نموده اند و عوالم برزخی بعد از مرگ نیز از مراتب جنان صعودی محسوب می شود و آخرت در باطن آن قرار دارد و نفوس بعد از خروج از هیئات حاصله از اعمال ، كما یخرج الطفل من الرحم و هیئاته ، بصحراى حشر ظاهر می شوند .

۱- رجوع بدنیا بعد از موت از محالات است و تعلق نفوس با بدن جهت حشر و نشر در آخرتست و مسلم است که ابدان بعد از خراب عالم ماده متعلق ارواح شوند در آخرت لذا امام تصریح فرمود : و یدهب البدان الى حيث الروح . چه آن که روح از مقام خود تجافى ننماید . اما مسأله رجعت غیر از حشرست و تحقق آن با بدن دیگری است و نباید بحث محشر را با مسأله رجعت خلط نمود و تذکره هذه العویصة فی المقدمة .

على ، عليه السلام ، الى الدنيا وبين نكاح نسائه وقسمة ميراثه اذا كان ذلك جازماً فى الشرع . فما حكاه عن ابن عباس انه قيل : له ان قوماً يزعمون ان علياً مبعوث قبل يوم القيامة ، فقال بس القوم ، نحن اذن نكحنا نسائه وقسمنا ميراثه ، فبع كونه فريضة لامية فيها ، لا يدل على عدم الجواز وهو ظاهر . ومن العجب ان هذا الرجل الناسى يتكلم بكل ما خطر بباله من غير مبالاة ، ولعله ذهب عنه ما نقلوه فى كتبهم : انه اذا خرج المهدى ، عليه السلام ، نزل عيسى بن مريم ، عليه السلام ، فصلى خلفه ونزوله الى الارض رجوعه الى الدنيا بعدموته ، لانه تعالى ، قال : «انى متوفيك<sup>١</sup> ورافعك الى» الا يرى الى قوله ، تعالى : «الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت ، فقال لهم الله<sup>٢</sup> موتوا ثم احياهم» فهولاء ماتوا ورجعوا الى الدنيا ، وقال الله تعالى ، فى قصة عزيز اوراميا على اختلاف القولين «فاماته الله<sup>٣</sup> مائة عام ثم بعثه فهذه امات مائة عام ، ثم رجع الى الدنيا وبقي فيها ثم مات بأجله» وفى قصة المختارين من قوم موسى لميقات ربه : «ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم<sup>٤</sup> تشكرون» فاحياهم فرجعوا الى فاكلوا وشربوا ونكحوا وولد لهم اولاد وبقوا فيها ، ثم ماتوا بأجلهم . وكذلك جميع الموتى الذين احياهم الله لعيسى رجعوا الى الدنيا وبقوا فيها ثم ماتوا ، وقصة اصحاب الكهف معروفة والرواية النبوية كل ما كان فى الامم السالفة يكون فى هذه الامة مثله حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة مشهورة ، فلنرجع الى ما كتفاه ، فنقول : وفى الكافى عن على امير المؤمنين ، عليه السلام ، انه قال لجنّة العرنى بعد ان سألته عن ارواح المؤمنين : «لو كشف لك لرأيتهم حلقاً حلقاً محتبين يتحادثون ، فقال : اجسام ام ارواح ؟ فقال : ارواح ، وما من مؤمن يموت فى بقعة من بقاع الارض الا قيل لروحه الحقى بوادى السلام ، وانها لبقعة من جنّة عدن» وهذا يدل على ان الابدان المثالية المتعلقة بها النفوس مادامت فى عالم البرزخ ليست فى كثافة الماديات ولا فى لطافة المجردات ، بل هى ذوات جهتين وواسطة بين العالمين ولذلك

١- س ٣ ، ي ٤٨ .

٢- س ٢ ، ي ٢٤٤ .

٣- س ٢ ، ي ٢٦١ .

٤- س ٢ ، ي ٥٣ .

نفوا عنها الجسميّة واثبتوا لها بعض لوازمها كالاكل والشرب والحلقة والتحدث والتعارف فى الجوّ والتلاقى فيه والتحاق بعضهم ببعض وما شبه ذلك . فقوله : ارواح ، يعنى انها ارواح متعلقة بأشباح مثالية ، ولذلك يقال لروحه : الحقى بوادى السلام ، والا فالمتجرد لا مكان له ولا انتقال من بقعة الى بقعة ، اللهم الا ان تكون الروح جسماً روحانياً سماوياً ، كما ذهب اليه طائفة من المسلمين واكثر النصارى . وفى التهذيب عن مروان بن مسلم عن ابي عبدالله الصادق عليه السلام قال : قلت له ، ان اخى ببغداد واخاف ان يموت بها ، قال : ما يالى حيث مامات ، انه لا يبقى مؤمن فى شرق الارض وغربها الا حشر الله روحه الى وادى السلام ، قال : وهو ظهر الكوفة ، كأتى بهم خلق خلق قعوداً يتحدّثون . هذا طرف من الروايات الدالة على بقاء النفوس بعد خراب ابدانها ، وبعضها صريح فى بقائها ابدًا ، وبعضها مؤيد للقول بامتناع اعادة المعدوم بل صريح فيه . واما الايات فمنها قوله ، تعالى : «يا ايّها النفس المطمئنة ، ارجعى الى ربك ...» \* ولعل معنى هذا الرجوع انها من جوهر الملكوت وانما اشغلتها عن عالمها وعن مطالعة افراد تلك العوالم ومشاهدة ما فيها من العلوم واستفاضة الانوار منها هذه القوى ومشاغلتها فبعد ما فارقت البدن تعود الى وطنها الاصلى ومقامها الحقيقى فترجع الى جوار ربّها الذى اليه مرجع كل شىء . وفى الكافى عن ابي عبدالله الصادق عليه السلام ، انه سئل ، هل بكره المؤمن على قبض روحه ؟ قال : لا والله ، انه اذا اتاه ملك الموت لقبض روحه يجزع عند ذلك ، فيقول له ملك الموت : ياولى الله ، لا تجزع ، فوالذى بعث محمداً ، لأنا ابرك واشفق عليك من والدرحيم لو حضرك ، افتح عينيك ، فانظر ، قال : ويُمثّل له رسول الله

---

١- س ٨٩ ، ي ٢٨ .

\* النفس الناطقة بميلها فى غالب احوالها لالفها بعالم الحسى الى الشهوات واللذات ، سمّيت امارّة واذا مالت الى العالم العلوى سمّيت مطمئنة واذا مالت اليه تارة واخرى الى السفلى سمّيت لوامة واذا كان ميلها دائماً الى العلوى سمّيت ملهمة ، وهى اشرف النفوس الانسانيّة كما ان الاولى اخسّها . منه رحمه الله .

وامیر المؤمنین وفاطمة والحسن والحسين والائمة من ذریتهم علیه السلام ، فیقال له : هذارسول الله وامیر المؤمنین وفاطمة والحسن والحسين والائمة علیه السلام رفقاؤک، فیفتح عینیه ، فینظر، فینادی روحه مناد من قبل رب العزة فیقول : یا ایکنها النفس المطمئنة الی محمد واهل بیته ارجعی الی ربک راضیه بالولاية مرضیه بالثواب<sup>۱</sup> فادخلی فی عبادی ، یعنی محمداً واهل بیته وادخلی جنتی، فما من شیء احب الیه من استئلال روحه والحق بانمادی . ومثله فی تفسیر علی بن ابراهیم ، وهو صریح فی ان المراد بالروح فی امثال هذه الاخبار ، هو النفس المجردة التي لیست فی اصل جوهرها من هذا العالم ، لا ما هو مظهر لها فی الجسد ، وهو بخار لطیف دخانی تشبیه فی لطافته واعتداله بالجرم السماوی ویقال له ، الروح الحيواني كما مرّ وقد یطلق الروح علی القرآن والوحی والرحمة وعلی جبرئیل ، علیه السلام ، يذكر ویؤنث کذا فی نهاية ابن الاثیر ، هذا .

ومنها «ولاتحسبن الذين قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احياء عند ربهم<sup>۲</sup> یرزقون...» وهی تدل علی ان الانسان غیر الهيكل المحسوس ، بل جوهر مجرد مدرك بذاته ، لا یفنی بخراب البدن ولا یتوقف علیه ادراکه وتأثمه والتذاذه، کذا فی تفسیر البیضاوی . ثم قال: ومن انکر ذلك ولم یر الروح الاریحاً وعرضاً ، قال هم احياء یوم القيامة ، وانما وصفوا به

۱- ممکن است کسی: رجوع اهل ایمان را بصاحبان ولایت کایه انکار نماید کما اینکه تشریری از عامه عمیاء از ظاهریون آنرا انکار نموده اند، ولی باید دانست که حضرت ختمی مقام واولیاء محمدیین بحسب قوس صعودی در مرتبه علل خلایق قرار گرفته و بعد از طی درجات برزخ و عقول و بعد از فناء در توحید بمقام احدیت که اول تعیین ظهور آنان است نائل آمده اند و تمامیت قوس صعودی که انا الیه راجعون باشد بوجود آنان حاصل آمده است و از طرفی بمقتضای اصل مسام حکمت که غایت و صورت تمامیه هر معاول علت مفیضة وجود آن می باشد و هر شیء غایت واحد دارد رجوع نهایت بیدایات حتمی است لذا بعد از موت هر که رجوع باختر نماید آن بزرگواران را می بیند و هر شیعه خالص و مسلم محب اهل عصمت از انوار تابناک آنان ملتذ می شود. و عن علی روحی فدهاء: با حار حمدان، من یمت برنی .

۲- س ۳، ی ۱۱۶۵ .

فى الحال لتحققته ودفنوه، واحياء بالذكر ، او الايمان . وقال فى ذيل كريمة ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله امواتا بل احياء<sup>٢</sup>: ولكن لا تشعرون<sup>٣</sup>، هو تنبيه على ان حياتهم ليست بانجسد ولا من جنس ما يحس به من الحيوانات ، وانما هى امر لا يدرك بالعقل بل بالوحى . وعن الحسن : ان الشهداء احياء عند الله تعرض ارزاقهم على ارواحهم ، فيصل اليهم الروح كما تعرض النار على ارواح آل فرعون غدو<sup>٤</sup> ، عشي<sup>٥</sup> فيصل اليهم الوجع . ثم قال : وفى الآية دلالة على ان الارواح جواهر قائمة بانفسها ، مغايرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت ، در<sup>٦</sup> اكة ، وعليه جمهور الصحابة والتابعين وبه نطقت الآيات والسنن . وعلى هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم بالقرب من الله تعالى ومزيد البهجة والكرامة . وقال الشهيد فى الذكرى عند ذكر هذه الآيات : دل القرآن العزيز على بقاء النفس بعد الموت بناءً على تجربتها ، وعليه كثير من الاصحاب ومن المسلمين وعلى تعلّقها بآبدان ، وهو مروي باسانيد متكررة من الجانبين اراء الخاصة والعامة ، ثم ذكر اخبارا من الطرفين ، الى ان قال : ومما يدل على بقاء النفس مدركة بعد الموت احاديث الزيارة ثم ذكر طرفاً صالحاً منها . اقول : ومما يدل على بقائها مدركة بعده ، احاديث زيارة القبور ، روى الكليني عن محمد بن مسلم عن الصادق ، عليه السلام قال قال امير المؤمنين ، عليه السلام : زروا موتاكم فانهم يفرحون بزيارتكم وروى اسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام انه يعلم زائره ويأنس به ويستوحش لانصرافه ، وامثال ذلك ، وهى مثل احاديث زيارة الموتى للاحياء كثيرة ، وقوله ، تعالى : «ومن ورائهم برزخ الى يوم<sup>٧</sup> يبعثون» يدل على ان لهم ثواباً وعقاباً بين الدنيا والآخرة ، وهو فرع بقائها وادراكها منذ حين مفارقتها الى يوم البعث وبعد ذلك اليوم لاموت ولاقناء لشيء من الارواح المكلفة ، فتدل على بقائها اما مثابة او معاقبة الى ان يردها الله الى ابدانها الاولى . قال على بن ابراهيم فى تفسيره ، وقوله عز وجل : ومن ورائهم برزخ الى يوم<sup>٨</sup> يبعثون . البرزخ هو امر بين امرين ، وهو

١- س ٢ ، ي ١٤٩ .

٢- س ٤٠ ، ي ٤٩ .

٣- س ٢٣ ، ي ١٠٣ .

٤- س ٢٣ ، ي ١٠٣ .

الثواب والعقاب بین الدنيا والآخرة، وهو قول الصادق، علیه السلام: والله ما اخاف عليكم الا البرزخ، واما اذا صار الامر الينا فنحن اولی بكم. وفي كتاب الخصال عن الزهري عن علي بن الحسين، علیه السلام، ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون، قال هو القبر، وان لهم فيها لمعيشة ضنكا، والله ان القبر لروضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار. وقال في الذكري: البحث الثامن في البرزخ، وهو الحاجز، والمراد هنا ما بين الموت والبعث، قال الله، تعالى: ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون. ثم قال: وروي ابن بابويه عن الصادق علیه السلام: ان بين الدنيا والآخرة الف عقبة اهونها وايسرها الموت والبعث. وفي مصباح الشريعة عن ابي عبد الله الصادق علیه السلام: بعد ان ذكر التقوى: وفيه جماع كل عبادة صالحة وبه وصل من وصل الى الدرجات العلى وبه عاش بالحياة الطيبة والأنس الدائم، قال الله، عز وجل: ان المتقين في جنّات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر. فلو كانت النفس هالكة بهلاكه، لما كان انسها بالله الذي هو انيس كل متق دائماً بعد الموت. وقال محمد بن بابويه رحمه الله: اعتقادنا في النفوس والارواح انها اذا فارقت الابدان فهي باقية، منعمة ومنها معذّبة الى ان يردّها الله عز وجل بقدرته الى ابدانها. ثم استدل عليه بآيات منها هذه الآيات المذكورة. وبالجملّة النصوص على ذلك من الكتاب والسنة بل واجماع الامة على ما ذكره نقوشجي اكثر من ان تحصى، وكلّها صريحة المناطق على بقاءها بعد خرابه، فتكون باقية اما بلا تعلّق كما هو زعم الفلاسفة، او معه كما هو رأى المحققين من المتكلمين، لكن بابدان مثالية مدة البرزخ الى ان يقوم قيامتها الكبرى، فتعود الى ابدانها الاولى العنصرية باذن مبدعها وخالقها، اما بجمع اجزائها المتشتة المتفرقة، كما هو مذهب القائلين بامتناع اعادة المعدومين، او بايجادها من كتم العدم كما انشأها منه اول مرة، كما هو رأى القائلين بجوازها، اذ لا قائل ببقائها بعد خرابه وفك تركيبه، ثم بنائها عند النفخة الاولى، فالقول به خرق للاجماع المركب، فان كل من قال بتجردها قال ببقائها بعد خرابه، وكل من قال ببقائها بعده قال ببقائها دائماً،



فالقول بفنائها بعد مدّة من خرابه ، احدث قول ثالث ، الاول فناؤها بفنائها ، الثانى ، بقاؤها دائما بعدفنائها ، الثالث ، بقاؤها برهة من الزمان بعدفنائها ، ثم فناؤها وهو القول الثالث الخارق للاجماع .

فان قلت: فماتقول فى حديث رواه على بن ابراهيم فى تفسيره عن ابيه، عن ابن ابي عمير عن زيد النرسى عن عبيد بن زرارة ، قال سمعت ابا عبد الله ، عليه السلم، يقول: اذا مات الله اهل الارض لبث كمثلى ما خلق الله الخلق ومثلى ما ماتهم واضعاف ذلك، ثم مات اهل السماء الدنيا ثم لبث كمثلى ما خلق الله الخلق ومثلى ما مات اهل الارض واهل السماء الدنيا واضعاف ذلك ، ثم مات اهل السماء الثانية ثم لبث كمثلى ما خلق الله الخلق، ومثلى ما مات اهل الارض واهل السماء الدنيا والسماء الثانية واضعاف ذلك ، ثم مات اهل السماء الثالثة ، ثم لبث كمثلى ما خلق الله الخلق ومثلى ما مات اهل الارض واهل السماء الدنيا والسماء الثانية والثالثة واضعاف ذلك وفى كل سماء مثل ذلك كله واضعاف ذلك، ثم مات ميكائيل، عليه السلام، ثم لبث كمثلى ما خلق الله الخلق ومثلى ذلك كله واضعاف ذلك، ثم مات جبرئيل، عليه السلام، ثم لبث كمثلى ما خلق الله الخلق ومثلى ذلك كله واضعاف ذلك ثم مات اسرافيل، عليه السلام، ثم لبث كمثلى ما خلق الله الخلق ومثلى ذلك كله واضعاف ذلك ثم مات ملك الموت، عليه السلام، ثم لبث كمثلى ما خلق الله الخلق ومثلى ذلك كله واضعاف ذلك، ثم يقول الله عز وجل: لمن الملك اليوم<sup>١</sup> فيرد على نفسه الله الواحد القهار<sup>٢</sup> ، اين الجبارون واين المتكبرون ونخوتهم واين الذين ادعوا معى الها آخر ثم يبعث الخلق ، قال عبيد : قلت ان هذا الامر كائن طولت ذلك ؟ فقال ارأيت ما كان هل علمت به ؟ فقلت لا ، قال : فكذلك هذا .

قلت : اتحاد السائل والمجيب<sup>٣</sup> لا يدل على عدم بقاء موجود سوى الله ، تعالى ،

١- س ٤٠ ، ١٦ .

٢- س ٤٠ ، ١٦ .

٣- واعلم ان مسألة اتحاد السائل وانمجيب ليس امراً حادثاً بعد الموت ، او فى مقام النحرش ، بل الامر دائم واقع كل يوم بل فى جميع الآتات والدقائق الوجودية لان كل ممكن ليس ومن ناحية الحق ايس ، ولهذا قيل الفناء دائمى والحق هو ائ موجود الباقي وغيره هالك ازلا وابداء مشاهد فناء دائمى اشياء وبقاء هميشكى حق ، در قيامت كبراست لذا قال عليه

لجواز ان تكون الارواح المكلفة كلها من الجن والانس والملك بعدافناء الله تعالى اجسامهم واماتته اياها بالتمزيق والتفريق، موجودة في ذلك اليوم وقت السؤال ، ولم يقدروا على الجواب اما لفقد آلة الاجابة اولعدم كونهم مأذونين فيها اولدهشة اووحشة اوخشية اوغيرها .

يؤيده ما في ذلك التفسير ايضا عن ثوير بن ابي فاختة عن علي بن الحسين، عليه السلام، قال سئل عن النفختين كم بينهما ؟ قال : ماشاء الله<sup>١</sup> ، قال فاخبرني يا بن رسول الله كيف ينفخ فيه ؟ فقال : اما النفخة الاولى ، فان الله عزوجل يأمر اسرافيل ، فيهبط الى الدنيا ومعه الصّور ، وللصور رأس واحد و طرفان ، وبين كل رأس منهما الى الآخر مثل ما بين السماء الى الارض ، قال : فاذا رأت الملائكة اسرافيل قد هبط الى الدنيا ومعه الصور ، قالوا : قد اذن الله في موت اهل الارض وفي موت اهل السماء ، قال : فيهبط اسرافيل بحظيرة بيت المقدس ويستقبل الكعبة ، فاذا راه اهل الارض ، قالوا : قد اذن الله في موت اهل الارض ، قال : فينفخ فيه نفخة ، فيخرج الصوت من الطرف الذي يلي الارض ، فلا يبقى في الارض ذو روح الاصعق ومات ، الاسرافيل ، قال : فيقول ل الله ، لاسرافيل : يا اسرافيل ، مت ، فيموت ، فيمكثون في ذلك ماشاء الله ، ثم يامر السماوات فتتمور ، ويأمر الارض فتسير ، وهو قوله : يوم تمور السماء موراً وتسير الجبال سيراً<sup>٢</sup> ، يعني : نسط وتبدل الارض غير الارض ، يعني : بارض لم تكسب عليها الذنوب ، بارزة ليس عليها جبال ولا نبات ، كما دحاها اول مرة ، ويعيد عرشه على الماء ، كما كان اول مره مستقلاً بعظمته وقدرته ، قال : فعند ذلك ينادي الجبار ، تبارك وتعالى بصوت من قبله جهورى<sup>٣</sup> ، يسمع اقطار السماوات والارضين : لمن الملك اليوم<sup>٤</sup> فلا يجيب مجيب ، فعند

→

لوكشف الفطاء ، ما زددت يقيناً وعن الرسول : الآن قيامتى قائم . تحقيق اين مقام خواهد آمد . (آشتياني) .

١- ستعرف ان بينهما اربعمئة سنة وقال قتادة في حديث رفعه انما بين انتفختين اربعون سنة ، فلعله اخفاه تقيّة . منه .

ذلك يقول الجبار، عز وجل ، مجيباً لنفسه : لله الواحد القهار ، وانا قهرت الخلايق كلهم وامتهم ، انى انا الله ، لا اله الا انا وحدى لا شريك لى ولا وزير ، وانا خلقت خلقى يدي ، وانا امتهم بمشيتى وانا احبيهم بقدرتى ، قال فينفخ الجبار نفخة اخرى فى الصور ، فيخرج الصوت من احد الطرفين الذى يلى السماوات ، فلا يبقى فى السماوات احد الا حى<sup>١</sup> وقام كما كان وتعود حملة العرش وتحضر الجنة والنار ويحشر الخلايق للحساب . قال : فرأيت على بن الحسين عليه السلم ، عند ذلك يبكى بكاء شديداً ، فانه عليه السلم ، لم يقل : فلما مجيب يجيبه ، بل قال : فلا يجيبه مجيب ، وظاهره وجود المجيب وعدم اجابته ، وعلى تقدير عدم بقاء موجود فى ذلك الوقت سوى الله ، تعالى ، فمن يسمع هذا الصوت الجمهوري الحادث من محض قدرة الله القادر فى اقطار السماوات والارضين ، وما فائدته ، فان ثمره انما تظهر اذا كانت ارواح الجبارين والمتكبرين والمدعين مع الله الها آخر وغيرها موجودة سامعة بسبب تعلقها بابدان مثالية او غيرها ، والا فلا فائدة له اصلاً بل هو جهل وسفه لا يصدر عن له على غفل<sup>٢</sup> فكيف عن الحكيم العليم . والحاصل ان المراد بامانة اهل السماوات والارض ، هو تفريق اجسامهم اجزاء وقطع علاقة نفوسهم عن التصرف فيها ، وباحيائهم هو جمع تلك الاجزاء ، وتعلق تلك الارواح بها ثانياً كما كانت اولاً . وبهذا يظهر ما فى الكافى عن يعقوب الاخر<sup>٣</sup> ، قال : دخلنا على ابن عبد الله عليه السلام ، نعيه

١- المشهور ان النفختين من اسرافيل عليه السلام ، فورد الله ، تعالى ، يقول يا اسرافيل قم وانفخ فى انصور نفخة فينفخ فينادى ايتها الارواح الخارجة والفظام النخرة والاجسام البالية وانعروا المنقطعة والجلود الممزقة والشعور الساقطة قوموا للفصل والقضاء ، فيقومون بامر الله تعالى وذلك قوله : فاذا هم قيام يظنون ، فاعل المراد بنفخته تعالى فى الصور انه يأمر اسرافيل ان ينفخ فيه ، فالاسناد مجازى . منه .

٢- تحت هذا سر عظيم ويلم انه فرق بين انعدم الصريح والفناء المحض ، ومن جهة فناء خلقية الخلق فى جهة حقيقة الله فهو يجيب وايس لأحد قدرة الاجابة . وسأنى التحقيق فى هذه المسألة .

٣- سند هذه الرواية فى الكافى هكذا : محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى

باسماعیل ، فترحم علیه ، ثم قال : ان الله عزوجل نعى<sup>۱</sup> الى نبيه نفسه ، فقال : افك ميت وانهم ميتون<sup>۲</sup> وقال : كل نفس ذائقة الموت<sup>۳</sup> ثم انشأ يحدث ، فقال : انه يموت اهل الارض حتى لا يبقى احد ، ثم يموت اهل السماء حتى لا يبقى احد الا ملك الموت<sup>۴</sup> وحملة العرش وجبرئيل وميكائيل ، فيجىء ملك الموت حتى يقوم بين يدي الله ، عزوجل ، فيقال له : من بقى وهو اعلم فيقول : يارب ، لم يبق الا ملك الموت وحملة العرش وجبرئيل وميكائيل ، فيقال له ، قل لهما فليموتا ، فيقول الملائكة عند ذلك : يارب رسوليك<sup>۵</sup> وامينيك ، فيقول : انى قد قضيت على كل نفس فيها الروح الموت ، ثم يجىء ملك الموت حتى يقف بين يدي الله ، عزوجل ، فيقال له : من بقى وهو اعلم ، فيقول يارب : لم يبق الا ملك الموت وحملة العرش ، فيقال له : قل لحملة العرش فليموتا ، قال : ثم يجىء كئيباً حزناً ، لا يرفع طرفه ، فيقال له : من بقى ، وهو اعلم ، فيقول يارب : لم يبق

→

وان كان على المشهور صحيحاً ولكن ابن عيسى مع انه غير مدافع فى المشهور ، عندنا محل ترقف ، اما بيانه فى كتاب رجالنا . منه .

۱- نعى كوعى اخبر بالموت والمصدر النعى كاضرب . منه .

۲- س ۳۹ ، ی ۳۱ . ۳- س ۳ ، ی ۱۸۲ .

۴- ملاحظه می شود که این فناء شامل اسرائیل و جبرائیل و دیگر ملائکه که روح صرفند می گردد ، لذا فناء شامل انحاء وجودات امکانی که تعیین وجود حقند می شود و هر عین ثابتی آنچه را که بامانت و ودیعه گرفته اند بسلطان وجود تقدیم می نمایند و اگر انسان باختیار خود که موت اختیاری بآن اطلاق نموده اند ، این ودیعه و امانت را رد نماید ، از او می گیرند .

«مارا زجام باده گنگون خراب کن زان پیشتر که عالم فانی شود خراب»

۵- منصوبان بفعل مقدر و هو تمیت . منه .

فناء حاصل از تجلی حق با اسم قهار و مفتی و وارث و دیگر اسماء حاکمه بر مظاهر در آخرت دارای متعلق است و متعلق این تجلی که به تجلی ذاتی تعبیر نموده اند و این تجلی در کمال بحکم ، موتوا قبل ان تموتوا ، قبل از قیامت حاصل می شود ، متعلق آن روح

←

الاملك الموت ، فيقال له : مت يا ملك الموت ، فيموت ، ثم يأخذ الارض والسموات يمينه ، و يقول : اين الذين كانوا يدعون معي شريكاً ، اين الذين كانوا يجعلون معي الها آخر ؟ . فتلک الاخبار ونظائرها على فرض صحتها وثبوتها لاتضر القول ببقاء النفوس وامتناع اعادة المعدوم ، على ان ظاهر سياق الآية<sup>۱</sup> ، ينادى باعلى صوته ان وقت هذا السُرّال انما هو يوم القيامة يومهم بارزون لا يخفى<sup>۲</sup> على الله منهم شيء ، وذلك بعد حشرهم وجمعهم في صعيد واحد ، فالظاهر منه ان المجيب هو اهل المحشر كما قاله المفسرون ، نعم ذهب بعضهم الى ان السائل هو المجيب ، وهو الملك السنادى فى ذلك اليوم بهذا النداء ، ولكنه غير مضر بالدّعى ، كما لا يخفى ، مع ان رواية النرسى منافية لما رواه الطبرسى فى الاحتجاج عنه ، عليه السلم ، انه قال : بين النفختين ، اربعمائة سنة ، لانّها تدلّ على ان بين اماتة اسرافيل عليه السلم ، واحيائه ازمة غير محصورة فى عدد لا يعلم مقدارها الاعلام الغيوب . وايضاً فان النرسى ممّن لم يعمل ابو جعفر بن بابويه باخبارهم كما ذكره الغضائرى ، وقال فى الفهرست : زيد النرسى وزيد الزرّاد ، لهما اصلان لم يروهما محمد بن على بن الحسين بن بابويه . وقال فى فهرسته : لم يروهما محمد بن الحسن بن الوليد ، وكان يقول : هما موضوعان . وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير ، وكان يقول : وضع هذه الاصول محمد بن موسى الهمداني وكتاب زيد النرسى ، رواه ابن ابى عمير عنه . انتهى .

→

انسانى است ولازمه رجوع بحق در آخرت حصول اين فناست ، لذا اين فنا در ابدان از ناحیه تجلى در ارواح حاصل مى شود . بايد توجه داشت كه تمسك بظواهر واخبار آحاد بدون تأسيس اصول كايه در اين قبيل از مباحث بخصوص اين مبحث كه مشكلترين مباحث است وجه بسا كسانى كه در مباحث توحيد وماوراء طبيعت موفّق بوده اند و در مباحث نشأت بعد از موت غير از حيرت بعد از تفكر زيادى چيزى نصيب خود ننموده اند - جلال .

۱- لان حرف التعريف فى اليوم ، اشارة الى المذكور قبله فى قوله : يرمهم بارزون ، ولا شبهة فى ان هذا اليوم القيامة فكذا هذا . منه .

وبالجملة الآية قطعية المتن وقطعية الدلالة ، على ان المراد باليوم هو يوم القيامة بعد حشر الخلائق ، والرواية ظنية المتن وقطعية الدلالة على ان المراد به غير هذا اليوم فتأخذ الآية وتترك الرواية ، لما ورد عنهم عليه السلام : اذا جاءكم غنا حديث فاعرضوه على كتاب الله فاذا وافقه ، فخذوه وان خالفه فردوه واضربوا به عرض الحائط .  
وفى الكافى بسند صحيح عن الصادق عليه السلام : ان الحديث الذى لا يوافق القرآن فهو زخرف .

ثم اقول : ويظهر من بعض الاخبار ، ان المجيب فى ذلك اليوم هو ارواح الانبياء والاولياء عليهم السلام ، ففى كتاب التوحيد عن على بن الحسن بن على بن فضال عن ابيه عن ابي الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام ، قال حدثنى ابي عن ابيه عن جده عن امير المؤمنين عليهم السلام ، فى «ا، ب، ت، ث» انه قال : الالف ، آلاء الله ، (الى قوله) فالميم ملك الله يوم لا مالك غيره ، ويقول الله ، عز وجل : لمن الملك اليوم ، ثم ينطق ارواح انبيائه ورسله وحججه ، فيقولون : لله الواحد القهار ، فيقول الله ، جل جلاله : اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ان الله<sup>٢</sup> سريع الحساب . وهذا ايضا صريح فى ان المراد بذلك اليوم هو يوم القيامة بعد حشر الخلائق ، كما انه صريح فى ان المجيب هو غير الله ، تعالى ، وحينئذ فيمكن التوفيق بين تلك الاخبار ، بان يقال : انهم عليه السلام ، لما كانوا على الحد المشترك بين الحق والخلق ، فكل ما يصدر عنهم من الاقوال والافعال ، كان لله وبالله ومن الله وفى الله ، فيصح نسبة افعالهم واقوالهم الى الله . فى الكافى عن الصادق عليه السلام ، فى قوله ، تعالى : فلما آسفونا انتقمنا منهم<sup>٣</sup> ، فقال : ان الله لا يأسف كاسفنا ، ولكنه خلق اولياء لنفسه ، يأسفون ويرضون ، وهم مخلوقون مربوبون ، فجعل رضاهم رضا نفسه ، وسخطهم سخط نفسه ، لانه جعلهم الدعاة اليه والادلة عليه ، فلذلك صاروا كذلك . وليس ان ذلك يصل الى الله كما يصل الى خلقه ... الحديث . وعلى هذا

٢- س. ٤٠ ، ١٧ .

١- س. ٤٠ ، ١٦ .

٣- س. ٤٣ ، ٥٥ .

فلا فرق بين نسبة الاجابة الى الله وبين نسبتها الى اوليائه عليهم السلم، الا بالحقيقة والمجاز، وبذلك تتلائم تلك الاخبار من ذلك الوجه<sup>١</sup> وتصير متوافقة . فتأمل .

فان قلت : فماتقول فى كل شىء هالك الاوجه<sup>٢</sup> ، والهالك الفناء ، فيلزم ان لا يبقى شىء سواه ، تعالى ، وهو الاول والآخر ، والآخرة فى حقه ، تعالى ، انما يتحقق ان نوبقى بعد فناء ماسواه ، فان الآخر ، هو الباقي ، بعد فناء الخلق ، وليس معناه ماله الانتهاء ، كما ليس معنى الابتداء ، ماله الابتداء ، بل معناه ، انه السابق على الاشياء الكائن قبل وجود الخلق ، لاشىء قبله .

قلت : دوام الجنة والنار واهاليهما وغيرها ، لا ينافى آخريته ، تعالى ، واختصاصها به فان هذه الاشياء دائماً فى التغير والتبدل وفى معرض الفناء والزوال ، وهو تعالى ، باق من حيث الذات والصفات ، ازلاً وابدأً من حيث لا يلحقه تغير اصلاً ، فكل شىء هالك وفان الاوجه ، تعالى . وفى اصول الكافى عن ابن ابي يعفور ، قال سألت ابا عبد الله الصادق ، عليه السلم ، عن قوله ، عز وجل : هو الاول والآخر ، قلت : اما الاول ، فقد عرفناه ، واما الآخر ، فبيّثن لنا تفسيره ، فقال : انه ليس شىء الا يبيد او يتغير او يداخله التغير والزوال او ينتقل من لون الى لون ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصان ومن نقصان الى زيادة الرب العالمين ، فانه لم يزل ولا يزال واحداً ، هو الاول قبل كل شىء ، وهو الآخر على ما لم يزل ، لا يختلف عليه الصفات والاسماء ، كما يختلف على غيره ، مثل الانسان الذى يكون ثراباً مرة ومرة لحمًا ومرة دماً ومرة رفاةً ورميمًا ، وكالتمر الذى يكون مرة بلجاً ومرة بשרاً ، ومرة رطباً ، ومرة تمرًا ، فتبدل عليه

---

١- و نعمل فى المقام اشارة الى ان ارواح الكمّل تمكن فنائم فى الله وبقائهم و كونهم مظهر تجالى الذاتى قبل قيام القيامة لا يصعقون ولا يشملهم حكم الفناء الحاكم على الخلائق وان بوجودهم قامت اقيامة و نذاقيل :

«زاده ثانى است احمد درجهان صدقيامت خود از او گشته قيام»

الاسماء والصفات ، والله عز وجل بخلاف ذلك .

وقال الفاضل العالم الرباني محمد باقر بن محمد تقی المجلسی ، نور الله مرقدیہما ، فی شرحه<sup>١</sup> علی الصحیفة الکاملة الملقبة بزبور آل محمد علیہم السلام : اعلم ان اولیته ، تعالی ، و آخریته ، فسرنا بوجوه : الاول ، ان یکون المراد الاسبقیة بحسب الزمان ، وهذا انما یتیم اذا کان الزمان امرأ موهوماً ، كما ذهب الیه المتکلمون ، وبحسب الزمان التقديری ، كما ذكره الطبرسی ، فی مجمع البیان ، ای لو فرضنا وقد رنا قبل حدوث الزمان زماناً آخر ، کان الواجب - تعالی ، اسبق واقدم اذ لو قيل بزمان موجود قديم ، یلزم اثبات قديم سوى الواجب ، وهو خلاف ما ذهب الیه الملیون من المسلمین وغيرهم ، والاخبار المتواترة من طرق العامة والخاصة ، بل هو من ضروریات الدین ، وجاحده کافر ، وعلی هذا ، فالمراد بالآخریة ، انه الموجود بعد الاشیاء ، باحد المعنیین ، وهذا يدل علی انه ، تعالی ، یفنی الاشیاء جمیعاً ، ثم یوجدھا ، كما يدل علیہ صریح کلام امیر المؤمنین ، علیہ السلام ، فی بعض خطب نهج البلاغة ، فلا عبرة بما یقال من امتناع اعادة المعدوم ، فان دلائلهم مدخولة ضعيفة ، لا تعارض بها النص صریح الجلیة الواضحة .

اقول : وفيه نظر اما اولاً ، فلان هذا الکلام من ذلك العلام اما مبنی علی انه لا یقول بتجرد النفس ومغایرتها للبدن ، وهو من مثله بعيد ، کیف لا ، وتجردها ممّا لا ینبغی ان یشک فیہ عاقل ، لکونه ممّا قد قامت علیہ البراهین العقلیة و اشارت الیه الكتب السماویة وشهدت له الاخبار النبویة . او علی انه یقول به ولكنه یقول انها تفنی بفناء البدن ، وهو ایضاً منه بعيد ، بل ابعد ، لان کل من قال بتجردھا ومغایرتها للبدن ، قال : بانھا لا تفنی بفنائھ ومع ذلك فهو مخالف لكثیر من الآیات والروایات الدالة علی بقائھا بعد خرابه مادامت فی عالم البرزخ . او علی انه یقول ببقائھا مدة البرزخ كما یظهر منه فی بعض كتبه ، حیث قال : اعلم ، ان حضور النبی والائمة ، علیہم السلام ، عند الموت ،

١- المسمى بالفرائد الطریفة فی شرح اندعاء الاول . منه .

٢- وكذلك حضور فاطمة صلوات الله علیها ایضاً ممّا قد وردت به الاخبار وقد مرّ



ممّا قد وردت به الاخبار ، الى ان قال ، ويمكن ان يكون حضورهم بجسد مثالى لطيف لا يراه غير المختضر وستأتى الاخبار فى سائر الموتى ، ان ارواحهم فى البرزخ تتعلق باجساد مثالية ، واما الحى من الائمة ، فلا يعد تصرف روحه لقوته فى جسد مثالى ايضاً . انتهى . ولكنه يقول بفنائها عند النفخة الاولى وهو ابعد من سابقه ، لانه مع كونه مخالفاً للاجماع ، فان من جّوز اعادة المعدوم جّوز فنائها بفنائها ، فهو لا يقول ببقائها بعد فنائها ، ثم بفنائها بعد مدة من فنائها كما عرفت سابقاً ، مخالف - خبران - لكثير من الاخبار الدالة على انّها اذا فارقت البدن فهى باقية امانعمة ، او معذبة الى ان يردّها الله بقدرته الى بدنها ، وقدمّ طرف صالح من تلك الاخبار مع قول بعض الاخبار ، فتذكر ، بل يظهر من بعضها وقدمّ ايضاً ان اجساد نبينا ووصيائه صلوات الله على ارواحهم و اجسادهم ، تبقى الى يوم القيامة ، من غير ان تصير رفاتا ورميماً ، مع انه ، قدس سره ، قد صرح فى كلامه المنقول منه أنّاً ان الارواح فى البرزخ تتعلق بالاجساد المثالية ، واسنده الى الاخبار ، وقدمّ فى غير واحد منها ، ان البرزخ عبارة عن القبر منذ حين الموت الى يوم القيامة ، وهو يوم البعث ، لقوله ، تعالى : « ومن ورائهم برزخ الى يوم<sup>٢</sup> يبعثون » وبعده بالاخلاف لاموت ولا فناء لشيء من الارواح ، فكيف يسوغ له القول ، بانه ، تعالى ، نفى الاشياء جميعاً ثم يوجدها .

واعلم : ان الظاهر انه لا يقول بتجرد النفس ، لانه صرح فى شرحه على الكافى فى كتاب العقل بان تجرّدها لم يثبت لنا من الاخبار ، بل الظاهر منها ماديتها كما بيناه فى مظانه ، وقد قال قبيل ذلك بانه لا يظهر من الاخبار وجود مجرد سوى الله ، تعالى ،

→

فيما نقلناه من الكافى بقوله عليه السلام ويمثل له رسول الله وامير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين والائمة من ذرّيّتهم عليهم السلام فالاولى ذكرها ايضاً صلوات الله عليها . منه .

١- كالصدوق والشهيد من الخاصة واقاضى ابيضاوى والحسن من العامة وغيرهم ، فتذكر . منه .

وهو منه غريب ، اما اولاً : فلما رراه صاحب منهج التحقيق عن ابن خالويه ، يرفعه الى جابر بن عبد الله الانصاري قال سمعت رسول الله ، صلى الله عليه وآله وسلم يقول : ان الله عز وجل خلقني وخلق علياً والحسن والحسين من نور واحد ، فعصر ذلك النور عصرة فخرج منه شيعتنا ، فسبحنا فسبحوا ، وقدسنا فقدسوا ، وهللنا وهللوا ، ومجددنا فمجددوا ، ووحدنا فوحدوا ، ثم خلق السماوات والارض وخلق الملائكة مائة عام لاتعرف تسيحاً ولا تقديساً ، فسبحنا فسبحت شيعتنا وسبحت الملائكة وكذلك في البواقي ، فنحن الموحدون حيث لا موحّد غيرنا وحقيق على الله عز وجل ، كما اختصنا وشيعتنا ان يزلفنا وشيعتنا في اعلى عليين ، ان الله اصطفانا واصطفى شيعتنا من قبل ان نكون اجساماً ، فدعانا ، فاجبنا ، غفر لنا ولشيعتنا من قبل ان نستغفر الله ، عز وجل . فانه صريح في ان الارواح جواهر مجردة قائمة بانفسها ، مغايرة لما يحس به من البدن . ويؤيّد : قوله ، صلى الله عليه وآله : اول ما خلق الله روحى . وفي رواية اخرى ، نورى . وهى تدل على ان النور قد يطلق على المجرد ، كما هو ظاهر حديث جابر ايضا لتجرده عن ظلمة المادية ، وقد اكثرنا الشواهد عليه في بعض رسائلنا . واما ثانياً فلانّه لما قال ببقائها بعد فناء البدن وتعلّقها في عالم البرزخ باجساد مثاليّة ، فلا بد له من القول بتجردها ، ولذا قال الشهيد : دل القرآن العزيز على بقاء النفس بعد الموت وتعلّقها بابدان مثالية بناءً على تجردها . اللهم الا ان يقال : انه يذهب الى انها جسم منفصل عن البدن خارج عنه ، مجاور له ، لا يفنى بفنائها ، فيتعلّق بعد مفارقتها عنه بدن مثله ، وهو شبهه بما قال به اكثر النصارى ، من ان الروح جسم روحانى سماوى ، وقد ذهبت اليه طائفة من المسلمين ، ولكنّه باطل بما تقرّر في مقره ، وبما في الكافي في باب البدع والرأى والمقاييس عن ابي عبد الله ، عليه السلام ، قال : ان ابليس قاس نفسه بآدم ، فقال : خلقتنى من نار وخلقته من طين ، فلو قاس الجوهر الذى خلق الله منه آدم بالنار ، كان ذلك اكثر نورا وضياءً من النار . والعجب انه نقل عنه (رحمه الله) انه قال في حاشيته على هذا الحديث : ان المراد بهذا الجوهر هو النفس المجردة . وفيه في باب النوادر في حديث مرفوع ، قال : كان امير المؤمنين عليه السلام ، يقول : ربه حوالتكم بيدى الحكمة ، فانها تكلّ كما تكلّ الأبدان . قال السيد السند الداماد

«رحمة الله»: فيه تنصيب على مجرد النفس الناطقة الانسانية، اذ هو قاض على ان النفس، وراء الابدان وان كلالها وراء كلال الابدان وترويح النفس بيديع الحكمة برهان على انها جوهر وراء البدن، فان البدن لا ترويح الابداع الحرمانية واللطايف الجسمانية . و اماثالا - فلان القول بالزمان الموهوم مخالف للشرع ، على ما يدل عليه ظاهر بعض الاخبار ، ومنها الخطبة المستدل بها لقوله ، عليه السلام : وائته يعود سبحانه بعد فناء العالم وحده ، لاشيء معه ، كما كان قبل ابتدائها ، كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان ، عدمت عند ذلك الآجال والاوقات وزالت السنون والساعات ، فلا شيء الا الله : فان الزمان الموهوم ، لو كان شيئاً في نفس الامر ، لتكون الاولية والآخرية بحسبه ، لكان قبل ابتداء الدنيا وكذلك بعد فنائها زمان . وقوله عليه السلام : كما كان قبل ابتدائها (الى آخره) ، ينفيه ، وان لم يكن شيئاً في نفس الامر ، فهو مجرد اسم من دون تحقق المسمى ، وكيف يكون له تحقق في نفس الامر وليس له منشأ انتزاع في الخارج ، اذ هو غير قار لا يمكن انتزاعه الا ممّ يختلف نسبة الى الامور الخارجة عنه ، وقبل حدوث العالم او بعد فناءه على هذا الفرض ، ليس موجود سوى ذات الله ، تعالى .

وبالجملة : الظاهر ان ما ذكره الطبرسي من الزمان التقديرى هو الاظهر بالنظر الى الشرع الانور . وتحقيق هذا الكلام وتنقيح هذا المرام ، يطلب من رسالتنا المفردة المعمولة لتحقيق القول بالحدوث الدهرى .

واما رابعاً - فلانه لما فرض ان المراد بالاولية الاسبقية بحسب الزمان ، فحينئذ لا معنى لقوله : اذ لو قيل بزمان موجود قديم يلزم اثبات قديم سوى الواجب ، فانه صريح فى ان الزمان لو كان موجوداً قديماً لثم لقول بالاسبقية الزمانية ، لكن يلزم اثبات قديم سوى الواجب ، وليس كذلك ، اذ للزمان ورأسه وما هو موضوع للرسم وغيرها

١- ظاهره يؤيد القول بكون الزمان مقدار الحركة انفلك ، كما ذهب اليه ارسطو واشياعه وكذلك يؤيد القول بان المكان هو السطح كما يؤيده اخبار اخر و ينفى القول بان بعد ، فتأمل منه .

على هذا الفرض معية ازالة مع الواجب ، والالزم حدوث الزمان وهو خلاف الفرض .  
نعم لو كان المراد بالاسبقية ، الاسبقية الذاتية دون الزمانية ، لكان له وجه ، وليس ،  
فليس . فكان الواجب ان يقول : اذ لو قيل بزمان موجود قديم ، لا يتصور الاسبقية بحسب  
الزمان ، مع انه يلزم اثبات قديم سوى الواجب .

واما خامساً - فلان تلك الخطبة لما كانت بظاهرها معارضة باخبار كثيرة صحيحة  
سريحة في بقاء النفس ابدًا ، وكذلك الجنة والنار واهاليهما ، من غير ان يطرء عليهم العدم ،  
ومعمولة بها عند السلف ، شكر الله مساعيهم الجميلة ، كالصدق واضرابه من السلف  
النصالح حيث اعتقدوا بقاء النفس دائماً وذكروا لاثباته تلك الاخبار ، وجب تأويلها  
بما يوافق تلك الاخبار جمعاً<sup>٢</sup> بين الادلة ، والا فابقاؤها على ظاهرها واطراح غيرها  
مع كونه اكثر واقوى ، ليس من العكس باولى ، كيف وهو مؤيد بادلة عقلية قطعية دالة  
على امتناع اعادة المعدوم ، حتى كاد ان يكون المطلب بديهياً ، ولذلك قال كثير ، منهم  
«ابن سينا» في التعليقات : «ان تلك الادلة تنبيهات على المطلب ، والافاصله بديهي  
فطري<sup>٣</sup> تشهد به الفطرة ، وانكاره يوجب رفع الاعتماد عن حكم العقل رأساً» .

١ - فالامر ، ان بنى على التقليد ، فتقليدهم اولى لقرب عهدهم من المعصوم وصفاء  
ذهنهم وقاية تتبعهم وكمال تصائبهم «اولئك آبائي فجئني بمثلهم» وان بنى على ماهو  
مقتضى الادلة العقلية والنقية ، فالحال كما عرفت ، فخذ الفطنة بيدك ولا تكن من الغافلين .  
منه . والعجب من الفاضل المجاسى حيث يقول ان القول بوجود قديم سوى الله مخالف  
لاجماع الامة ، مع انه لا يفهمون العامة من احداث واقديم مارامه وامثاله لان للحدوث انحاء  
من المعانى والمصاديق ، مع هذا هو يذهب الى نفى تجرد الارواح وفنائها بفناء الابدان ،  
مماً تلقاه باقبول جم غفير من الفحول وجمع كثير من ذوى الاحلام والعقول . منه .

١ - اذا الجمع مهما امكن اولى من اطراح بعضها رأساً ، و خصوصاً اذا كان ذلك

وبالجملة اخبار ابدية النفوس مع كونها مؤيدة بتلك الأدلة غير قابلة للتأويل ، لكونها ناصئة بالباب ، بخلاف النادرة الدالة بعومها على خلافها فوجب تخصيصها بها ، اذ التخصيص<sup>١</sup> فى كلامهم غير عزيز ؛ على ما اشتهراته ، مامن عام الا وقد خص ، حتى هذا ، فممكن ان يكون المراد انه ، تعالى ؛ يصير بعد فناء العالم الجسمانى ، واحداً لاشىء معه فى ذلك العالم ، كما كان قبل ابتداء ، بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان ، كذلك يكون بعد فناءه ، لأن انعدام ماهو موضوع لما هو راسم للزمان ، يستلزم انعدامه ، واذ انعدم . انعدمت الآجال والاقوات ، وزالت السنون والساعات ، فلا شىء من هذا العالم موجوداً الا الله ، فالحصر اضافى .

واعلم ان العالم قد يطلق ويراد به ماسوى الواجب ، وقديراد به العالم الجسمانى وعلى الاول يمكن ان يحمل العالم ذى كلامه ، عليه السلام ، على كل واحد من اجزائه اطلاقاً للكل على الجزء ، اولانه قد يطلق عليه العالم ايضاً ، ففى هذه الصورة يتأتى هذا التأويل ، وهو وان كان خلاف الظاهر ، لكن تأويله اذا دل القاطع على خلافه امر متحتم عندهم ، واما على الثانى ، فمؤنة هذا التأويل مرفوعة عنّا ، وبمثل هذا تندفع المنافاة بين هذا الخبر وامثاله وبين اخبار ابدية النفوس كما مرّت ، فتذكر ثم تفكر مع التوجه اللائق والتجرد الفائق ليتجلى عليك<sup>٢</sup> وجه الحق عن جلاب البيان وينجلي لك صبح الصدق عن افق العيان ، والله المستعان وعليه التكلان .

→

بعض التنبيهات : فعلم ان امتناع اعادة المعدوم مركوز فى جميع الطبايع . منه .

١- الشىء اذا ورد فى كلامهم مطلقاً تارةً ومقيداً اخرى ، يحمل مطابقه على مقيدته ، وفناء العالم فى هذه الخطبة ورد مطلقاً وقد ورد مقيداً فى بعض الاخبار فوجب حمله عليه واجزاء حكمه عليه ، لان الاخبار المجملة تحكم عاينها الاخبار المفصلة ، كما هو المروى عن ابي عبد الله الصادق ، عليه السلام ، منه .

٢- وبما قرنا ظهر انه لا يمكن ان يراد باخريته ، تعالى ، انه الموجود بعد الاشياء باحد المعنيين ، وان امكن ان يراد باوليته انه الموجود قبلها باحد المعنيين . فافهم . منه .

ثم قال، قدس سره: «او المراد البقاء ذاتاً وصفته، بحيث لا يتطرق اليه تغير تحوّل من هيئة الى هيئة ومن حال الى حال ومن صفة الى صفة، وكل من سواه في معرض الزوال والفناء والتغيّر، وتدل عليه صحيحة ابن ابي يعفور التي رواها ثقة الاسلام والصدوق، رحمهما الله، عن ابي عبدالله، عليه السلام، وغيرها من الأخبار».

اقول: هذا هو الصحيح، وبه يجمع بين الآيات والروايات المتعارضة بحسب الظاهر، وقد مرّت صحيحة ابن ابي يعفور، وهو قدس سره، قال في شرحه على الاصول: ان الغرض منها ان دوام الجنة والنار واهلهما و غيرها، لا ينافي آخريته، تعالى، واختصاصها به، فان هذه الأشياء دائماً في التغيّر وهو تعالى، باق من حيث الذات والصفات ازلاً وابدأ. «الوجه الثاني: ان يكون المراد بالاول القديم، لا الاسبق، وبالأخر الابدى وبه فسّرهما اكثر المحققين، وعلى هذا، لا ينافي ابدية الجنة واهلها.

اقول: لا وجه لهذا التخصيص، فانه كما لا ينافي ابديتهما كذلك لا ينافي ابدية النار واهلها و ابدية النفوس الناطقة مطلقاً من الجن والانس وغيرها.

→  
اقول: في الآيات القرآنية تصريحات وإشارات بكيفية أوئسته تعالى، ولأنه خالق كل شيء واليه ينتهي سلسلة الوجود والإيجاد فهو اول على الإطلاق وإذا قال: أنا الله. و چون برای هر موجودی غایتی است و هیچ موجودی جهت طالب نقص و قبول شرور و انحطاط از درجه فعلیت خلق نشده است و علت فاعلی شیء مقوم وجودش است و حق از نهایت تمامیت و صرافت فعلیت محیط بر هر شیء است و هیچ موجودی از محیط وجود او خارج نمی باشد و خلایق در مقام تکامل راه بسوی غیر حق ندارند غایت تمامی اشیا نیز اوست، بنابراین اول الاوائل و نهایت النهایات است:

«بس که هست از همه جا و ز همه سو راه به تو

بتو برگردد، اگر راه روی برگردد»

۱- الوجه الثاني مما ذكره الحوّلی ان مجاسی و قد ذكر تمة الوجه الاول و صدقه، ثم شرع

فی بیان الوجه الثاني.

«الوجه الثالث : ان يكون المراد بالاولية العلية ، اى هوعلة العلل ومبدء المبادئ ، وبالاخرية الغائية ، اى هو غاية الغايات كما هو مصطلح الحكماء ، او هو منتهى سلسلة العلل ذهنًا فانك اذا فتشت عن علة شىء ثم عن علة علته وهكذا ينتهى بالاخيرة اليه : تعالى ، فعلى هذا الوجه يكون اوليته ، تعالى ، عين آخريته وتختلفان بالاعتبار .

الوجه الرابع : انه مبدأ سلوك العارف ومنتهاه ، فان بتوفيقه يتبدء واليه ينتهى اذانه اول الاشياء معرفة واطهرها ، ومنتهى مراتب الكمال بالنظر الى كل استعداد وقابلية . وقيل هو الاول باحسانه والآخربفقرانه . هذا .

واما ما قيل فى الجواب عن كريمة كل شىء هالك الا وجهه<sup>١</sup> بعد ان اورد عليه بان الجنة والنار دائمتان واهاليهما ، فكيف يصحّ كل شىء هالك ، من ان فى الكلام محذوفًا ، تقديره كل شىء حى هالك ، لان الجنة والنار ليستا بحييتين ...» ثم قال : «فان قلت : باى دليل قدرت ؟ قلت بقرينة هالك ، لان الهلاك لا يوصف به الا الحى .» ففيه ان هذا الجواب لا يدفع كلاجزئى السؤال<sup>٢</sup> ، لان اهاليهما احياء . وبعضهم يخصصهما من آية الهلاك جمعاً بين الادلة .

وقال الطبرسى ، رحمه الله : «المعنى ، كل شىء فان بايد» الاذاته ، وهذا كما يقال : هذا وجه الرأى ووجه الطريق» ثم قال : «وفى هذا دلالة على ان الاجسام تفنى ثم تعاد على ما قاله الشيوخ فى الفناء والاعادة . وعن ابن عباس : اى كل شىء هالك» الا ما يريد به وجهه ، فانه يبقى ثوابه . وقيل : ان المعنى ، كل شىء هالك ، وانما وجوده وبقاؤه وكماله بالجهة المنسوبة اليه ، سبحانه ، فانه علة لوجود كل شىء وبقائه وكماله ، ومع قطع النظر عن هذه الجهة ، فهى فانية باطللة هالكة .

وقيل : ان المعنى : كل شىء هالك ، اى باطل الادبته الذى يتوجه به اليه ، سبحانه ،

١- س ٢٨ ، ي ٨٨ .

٢- لانه بمعنى الموت وهو لا يوصف به الا الحى<sup>٣</sup> لانه عدم الحياة عمّا من شأنه ان يكون

حياً . وفيه خلاف مشهور . منه .

وكل ما امر به من طاعته ، وقد وردت اخبار كثيرة على هذا الوجه .

وقيل : ان المراد بالوجه الانبياء والاوصياء ، عليهم السلام ، لان الوجه ما يواجه به عباده ويخاطبهم بهم ، عليهم السلام ، واذا اراد العباد التوجه اليه ، تعالى ، يتوجهون اليهم وبه ايضاً وردت اخبار كثيرة .

وقيل : ان الضمير راجع الى الشيء ، اى كل شيء بجميع جهاته باطل وفان الاوجهه الذى به يتوجه الى ربه ، وهوروحه وعقله ومحل معرفة الله منه اثنى تبقى بعد فناء جسمه وشخصه ، وهو ايضاً مروي عنهم عليهم السلام . وقال البيضاوى : كل شيء هالك الا وجهه . الاذاته ، فان ما عداه ممكن هالك فى حد ذاته معدوم .

وحاصله آيل الى ماؤمانا اليه ان المراد بهلاك كل شيء ، انه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود الامكانى ، فالتحقق بالهالك المعدوم ، كما تدل عليه صيغه الفاعل فانها ليست بمعنى الاستقبال على معنى انه سيهلك ، بل هو على حقيقته من معنى الحال فان سلسلة الممكنات لضعف وجوداتها الغيرية هالكة فى حدود ذاتها ازلاً وابدأ . وقد اشار اليه بهمنيار فى التحصيل وغيره حيث قال : كل ممكن بالقياس الى ذاته باطل وبه ، تعالى ، حق كما يرشد اليه قوله ، تعالى : « كل شيء هالك الا وجهه » فهو آنافاً يحتاج الى ان يقول له الفاعل الحق « كن » ويفيض عليه الوجود ، بحيث لو امسك عنه هذا القول والافاضلة طرفه عين ، لعاد الى البطلان الذاتى والزوال الاصلى ، كما ان ضوء الشمس لو زال عن سطح المستضى لعاد الى ظلمته الاصلية ، فله الحمد انه مالك هو باق وغيره هالك .

وفى كتاب التوحيد عن ابي عبدالله ، عليه السلام فى كل شيء هالك الا وجهه ، قال : « الا من اتى الله بما امر به من طاعة محمد وائمة من بعده ، فهو الوجه الذى لا يهلك . . . » ثم قرء : « ومن يطع الرسول فقد اطاع الله » . وفيه عنه ، عليه السلام ، انه سئل عن الآية ، قال ، كل شيء هالك الا من اخذ طريق الحق . وفى المحاسن مثله ، الا ان فى آخره : من



٢- ص ٢٠٤ ي ٢٠٥ .

العقلی الدال علی استحالة الجلوس فی خلقه، تعالی، وكونه ذاجارحة، فوجب تأويلهما ،  
اليهما ، بجعل الاستواء عبارة عن الاستيلاء ، كما فی قوله :

قد استوى بشر علی العراق من غیر سيف ودم مهراق

او بجعل الجلوس علی العرش كناية عن الملك، وكذا الحال فی سائر الآيات والروایات  
وهذا ممّا اتفق علیه قاطبة الاولین والآخرین من الحكماء والعلماء الراسخين ، فان  
طريقتهم المملوكة ، تأویل الظاهر اذا دلّ القاطع علی خلافه ، وهنا قد دلّ الدلیل العقلی  
عنی امتناع اعاده المعدوم ، مع ما یؤيده من الآيات والروایات الكثيرة ، فما ورد من  
الروایات المنافية لها بظاهرها ، وجب تأويلها اليها .

### خاتمة

اعلم ايديك الله ، تعالی ايها الاخ العزيز ان القدر الضروري من الدين والذي يجب  
ان يكون عليه من كان من المسلمين ، هو الايمان بالمعاد البدني ، علی وجه اتى به صاحب  
الشريعة علی صانعها وآله السلام، ايما تأمّجلاً من غير بحث وفحص عن الحقيقة والكيفية،  
فمن آمن بمجرد ذلك وصدق به موثقاً قلبه لسانه من غير ان يبحث عن كیفیته ، هل هو  
بجمع الاجزاء المتفرقة او بايجادها من كتم العدم؟ ومن امتناع اعاده المعدوم وامكانها  
انی غير ذلك ممّا يتعلق باحوال المعاد البدني، فهو مؤمن، ولا حاجة الى التفتيش وتحقيق  
الدلیل ، بل ربما يورث ذلك له شهة يضلّ فهمه عن جوابها ونحوها وخفائه ، فيصير  
من التائهين المتحيرين ، بل من الملحدين المنكرين مع وضوح الأمر وظهوره «اولم  
یرالانسان انّا خلقناه من نقطة فاذا هو خصيم مبين ، وضرب لنا مثلاً ونسی خلقه ، قال :  
فهذا تلقین للدلیل علی صحة البعث والاعادة ، فان من كان قادراً علی الإنشاء ، فهو علی  
من یحیی العظام و هی رميم ، قل : یحییها الذي انشأها اول مرة وهو بكل شیء عليم»

الاعادة اقدر ، لكونها من الابداء اسهل . ولذا قال ابو عبد الله الصادق ، عليه السلام : « ايعجز من ابتدى به من لاشيء ، ان يعيده بعد ان يبلى ، بل ابتداءه اصعب عندكم <sup>١</sup> من اعادته » . وفى الاحتجاج عنه ، عليه السلام : « انه ، تعالى ، على اعادة من بكى اقدر ... » ثم قال : « اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم <sup>٢</sup> بلى <sup>٣</sup> وهو الخلاق العليم » اى اذا كان خلق السموات والارض اعظم وابعدى او هامكم وقدركم ان تقدروا عليه من اعادة البالى ، فكيف جوزتم من الله خلق هذا الاعجب عندكم والاصعب لديكم ، ولم تجوز وامنه ما هو اسهل عندكم من اعادة البالى ، فامكان وجود النشأة الاخرى ، يعلم بالقياس على النشأة الاولى بالطريق الاولى ، فان العلم والقدرة فى طرف الفاعل والقبول والاستعداد فى جانب القابل كلتها متحققة ذاتية ، وما بالذات يأبى ان يزول او يتغير . قال على بن الحسين ، عليه السلام : « العجب كل العجب لمن انكر النشأة الاخرى وهو يرى النشأة الاولى ، ولقد علمت النشأة الاولى فلولاً تذكرون <sup>٤</sup> ، ايجب الانسان ان لن نجم عظامه بلى قادرين على ان نسوي <sup>٥</sup> بنانه » فهذا انكار منه ، تعالى ، على منكرى البعث الذين ظنوا انه تعالى ، لن يعيدهم بعد ان صاروا فاتا الى ما كانوا عليه اولاً <sup>٦</sup> ، فكفى عن البعث بجمع العظام ، وقال : « بلى نجمها ، ونحن قادرون على ان نسوي بنانه » على ما كانت عليه ، وان دقت عظامها وصغرت ، ومن قدر على جمع صغار العظام فهو على جمع

١- فيه رد على الذين زعموا انه تعالى لا يحدث شيئاً الا من اصل قديم وهو المادة ، قالوا لا يخلو من ان يكون خلق الاشياء من شيء او من لاشيء ، فاشار ، عليه السلام ، الى ان ترديدهم باطل اذ نقيض من شيء ، لا من لاشيء ، لا من شيء منه .

٢- فى الصغر والحقارة بالنسبة الى السموات والارض ، يعنى من قدر على خلقهما مع عظم شأنهما فهو على خلق الاناسى اقدر ، وفى معناه لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس او مثاهم فى اصول الذات وصفاتها فى المعاد لانه مثل للمبتداء وليس به و دلت على ان المعدوم لا يعاد ، بينه وبين المبتدأ فرق .

٥ - س ٧٥ ، ي ٤ .

٤ - س ٥٦ ، ي ٦٢ .

٣ - س ٣٦ ، ي ٨١ .

كبارها اقدر . وفي قصة اصحاب الكهف دلالة واضحة على امكان القيامة ، فان من توفى نفوسهم وامسكها ثلاثمائة سنين حافظاً ابدانها عن التحلل والتفتت ، ثم ارسلها اليها ، قدر ان يتوفى نفوس جميع الناس ممسكاً ايّاهما الى ان يحشر ابدانهم فيتردها عليها ، ولذلك قال : «وكذلك اعثرنا عليهم . ليعلموا ان وعده الله حق ، وان الساعة آتية لا ريب فيها» :

بان امر الآله واختلف الناس<sup>٢</sup> . فداع الى ضلال و هادٍ  
والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

يعنى ان البرية تحيرت في المعاد الجسماني والنشور الذي ليس بنفساني ، وفي ان ابدان الاموات كيف تحيي من الرفات ، فالطبيعيون منهم لما زعموا ان النفس اما جسم او جسماني واعتقدوا ان المعدوم لا يعاد ، احوال المعاد مطلقاً ، والالهيون منهم لما قالوا بتجردها وبقيائها بعد خرابه مع قولهم بامتناع اعادة المعدوم - صروه في الروحاني<sup>٣</sup> فقط على ماهو المشهور منهم . ولكنّه غلط مشهور لا اصل له . فان بعضهم كالمعلم الثاني في شرحه على رسالة زيتون الكبير ، قال : «واما المعاد ، فقد ورد به الشرع ونحن تبّع على وفق ما امر به الشرع والنبى ، وهو منقسم الى لذات عقلية ولذات جسمية» وكذلك ابن سينا في الشفا قال بهما جميعاً ، حيث قال : «يجب ان يعلم ، ان المعاد منه ماهو منقول

#### ١- س ١٨ ، ٢٠ .

٢- يعنى بعضهم لا يقول بالمعاد الجسماني وبعضهم يقول به ، واما القول بان المراد ان امر الله ظاهر في تقديره وحكمه بالموت على العباده ولكن الناس مختلفون فمنهم من يدعو الى حرص الدنيا فيقتدى به فيضل ومنهم من ترك الدنيا وزخارفها فيقتدى به فيهتدى ، والا فلا وجه لاطلاق لفظ المعاد على اثنائى . منه .

٣- المراد به عندهم قطع علاقتها عن البدن لان علاقتها به خروج عن عالمها الروحاني ، لاشتغالها حينئذ بالامور الخسيسة الحيوانية ، فيكون قطع علاقتها عنه رجوعاً الى عالمها .

عن الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، وقد بسطت الشريعة الحقبة التى اتانا بها سيدنا ونبينا ومولانا محمد صلوات الله وسلامه عليه ، حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقائيس للأنفس وان كانت الانفس مثلاً تقصر عن تصوُّرها ...» وفيه ان القول بامتناع وجود بُعد غير متناه ، مع القول بان افراد النفوس الاساتية غير متناهية كما هو مذهبهم ، يناهزان القول بالمعاد الجسمانى . ونقل عن جالينوس الحكيم انه توقف ، فقال : لم يظهر لى ان النفس هل هى عين المزاج ، فعند فناء البدن تبطل ولا تعود ، لامتناع اعادة المعدوم ، ام هى جوهر باق بعد فسادها ، فيكون المعاد ممكناً .

واما من لم يقل بتجردها من اهل الملل ، فالمعاد عندهم منحصر فى الجسمانى ، لكن قال بعضهم : ان الله يعدم الجسم ، ثم يعيده ، وامتنع الباكون منهم عن ذلك لامتناع اعادة المعدوم الصرف ، فقال فريق : انه ، تعالى ، يفرق اجزائه ثم يؤلفها ، وقال آخرون : اذا عدم الشيء بقيت ذاته المخصوصة ، ففند العود يعطيها الله الوجود ،

واما القائلون بتجردها منهم ، فذهبوا الى الجسمانى<sup>١</sup> والروحانى معاً جمعاً بين الشريعة والحكمة ، وهو المذهب المشهور المنصور ، وحاصله : ان الجسم بعد تفرق اجزائه يعاد بجمعها ، فيعاد اليه النفس الباقية المتعلقة بغيره من الاشباح المثالية مادامت فى عالم البرزخ . فالمذاهب فى المعاد خمسة<sup>٢</sup> لا غير ، والحق هو المذهب الاخير .

واما القول بان المعاد الروحانى ، لما كان مما لا يفهمه كثير من الناس ، فذكروا

١- المراد بالمعاد الجسمانى ، جمع الاجزاء المتفرقة ، والمراد بالروحانى وجود الروح بعد خراب ابدن وموته ، كذا قال الدوانى فى حاشية الحاشية القديمة . منه .

٢- وامام اقبل من ان المذاهب فى المعاد ثلاثة اثبات الروحانى فقط واثبات الجسمانى فقط وهما معاً ، فمبنى<sup>٣</sup> على انه لم يعد مذهباً لتوقف الاحالة من المذاهب فى المعاد

الجسمانی تمثیلاً له من باب تشبیه المعقول بالمحسوس، فتکذیب الانبیاء، علیهم السلام، لانه حينئذ لا يكون خبرهم مطابقاً للواقع. على ان التمثيل انما يصح ان لو افاد المطلوب، وهذا التمثيل يصرف العقل عن فهم ما هو المقصود، لان مفهومه مناف للمطلوب فلا يجوز التمثيل به، فهذا النموذج عن احوال المعاد المشهورة.

واما الاستقصاء فيها فمما يتعلق بكتب الكلامية، فمن اراد ذلك فليطلبه من هناك اعذنا الله وإياك من الضلالة والغواية، وارشدنا وإياك الى ما فيه صلاحنا في البداية والنهاية.

هذا جملة ما خطر بخاطري الفاتر وذهنى القاصر على وجه الاستعجال والعلم عند الله وعند اهله محمد وآله خير آل، والحمد لله على كل حال، والصلاة على نبيه وآله ما بقى الغدوء والآصال، وختم بتوفيق الله وتأييده في شهر الله المعظم شهر رمضان في واسط ليلة عشرين من سنة ست وأربعين ومائة والـ الف من الهجرة النبوية المصطفوية عليه وآله الف سلام وتحيّة، على يد محرره الفقير الى رحمة ربّه الغنى محمد بن الحسين بن محمد رضا المازندراني المشهور باسماعيل... الحدّثان<sup>١</sup> ونواب الدوران مع توزّع البال لاختلال الاحوال. والحمد لله اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

---

١- وقد اتفق الفراغ عن تصحيح هذه الرسالة ومقابلتها مع النسخة التي كتبها المؤلف بيده، في اواخر شهر شوال المكرم سنة ١٣٩٦، من الهجرة وقد طبعت الرسالة في واسط شهر صفر الخير سنة ١٣٩٧- من الهجرة المصطفوية المحمدية على هاجرها آلاف التحية. اصل اين رساله بخط مؤلف عظيم در كتابخانه دانشكده الهيات جزء كتب خطي محفوظ است وما از روى نسخه مؤلف اين اثر نفيس را در اختيار اهل معرفت قرار ميدهيم -جلال آشتياني-

رساله

در ابطال زمان موهوم

تالیف

آخوند ملا اسماعیل خواجهائی





(۲۲)

ملا اسماعیل خواجوئی

(م. ۱۱۷۳ ه. ق)

گفتاری در پیرامون زندگی مؤلف

ملا اسماعیل فرزند محمد حسین بن محمد رضا بن علاء الدین محمد مازندرانی اصفهانی معروف به ملا اسماعیل خواجوئی، عالم جامع محقق حکیم متکلم زاهد عابد مستجاب الدعوه از مفاخر علمی و دینی که در نهایت زهد و تقوی زندگی می نموده و نسبت به مردم دنیا پرست بی نهایت بی اعتنا، و فقیر و غنی و شاه و گدا، در نظر او یکسان بوده، و از خوراک و پوشاک به حداقل قناعت می نموده، و عمر عزیز را فقط در راه عیال و دانش و تألیف و تصنیف صرف نموده، در نزد عموم طبقات معزز و محترم می زیسته، تاجائی که نادر شاه افشار که نسبت به عموم دانشمندان بی اعتنا بود، و احترام لازم را درباره آنان مراعات نمی نموده، او را بسیار محترم می داشته و فقط او امر او را لازم الاجرا می دانسته است.

تالیفات او را از کتاب و رساله و حاشیه متجاوز از یکصد و پنجاه مجلد نوشته اند که عموماً دارای تحقیقاتی متین و متقن می باشد و عده کثیری از دانشمندان قرن ۱۲ هجری در اصفهان و غیره از شاگردان او می باشند که از آن جمله اند:

۱- میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون آبادی مدرس مدرسه چهارباغ، (م ۱۲۰۲ ه. ق).

۲- ملا مهرا ب حکیم و عارف گیلانی اصفهانی (م ۱۲۱۷ ه. ق) مدفون در خیه صاحب روضات در تخت فولاد اصفهان.

۳- آقا محمد بید آبادی فرزند ملا محمد رفیع مازندرانی (فوت ۹ محرم ۱۱۹۸ ه.ق) مدفون در بقعه‌ای مخصوص در پشت تکیه خوانساریها در تخت فولاد .

۴- ملا مهلبی بن ابی‌ذر ثراقی کاشانی مؤلف انیس‌التجار و جامع‌السعادات و لوامع‌الاحکام در فقه و قرآ‌العیون و لمعات‌عرشیه و جامع‌الافکار و لمعیه‌الهیة و حواشی شفا در فلسفه و کتب دیگر در فنون ریاضیات بانواعها و اقسامها (م. ۱۲۰۹ ه.ق) .

ملا اسماعیل در ۱۱ شعبان سال ۱۱۷۳ ه.ق در اصفهان وفات یافته و در تخت فولاد در نزدیکی قبر فضل‌هندی مدفون گردیده و ماده تاریخ وفات او را دبیرشاعر ضمن قطعه‌ای بدینگونه سروده است :

بهر تاریخ او دبیر نوشت خانه علم منهدم گردید

و ذو ماده تاریخ دیگر نیز جهت او گفته‌اند : اول (نورالله الجلیل مقبرته) و دوم (رفع‌الله فی الجنان منزله) یعنی سال (۱۱۷۳ ه.) و عده‌ای فوت او را سال ۱۰۷۷ هجری می‌نویسند و یقیناً اشتباه است . کتب‌زیر از اوست :

۱- ابطال‌الزمان الموهوم رساله حاضر ، در ردّ بر محقق خوانساری در این رساله وی سخنان آقا جمال خوانساری را رد نموده و از گفتار میرداماد طرفداری کرده است .

۲- اربعین یا شرح و بیان احادیث . ۳- الامامة در موضوع امامت . ۴- بشارات الشیعه و در الفریعه فرماید : آن بهترین کتابی است که در این موضوع نوشته شده است و مشحون است از تحقیقات و تنبیهات و بیان نکات و در ۱۱۵ ه.ق تألیف شده است . ۵- تحقیق‌الغناء رد بر آخوند ملا محمد باقر سبزواری . ۶- تحقیق‌مالایتم‌الصلوة فیہ . ۷- تعلیقات بر شرح اربعین شیخ بهائی . ۸- تعیین عید نوروز که چه روزی است . ۹- جامع الشکات در نوادر و متفرقات . ۱۰- الجبر و التفویض . ۱۱- حاشیه بر آیات الاحکام اردبیلی . ۱۲- حاشیه بر اربعین شیخ بهائی . ۱۳- رساله در رضاع رد بر میرداماد . ۱۴- رساله در رد بر صوفیه فارسی . ۱۵- شرح بر مدارك در دو مجلد . ۱۶- فضل‌الفاطمیین و در آنجا فرماید

که منسوب از طرف مادر نیز از کلیه مزایای منسوبین از پدر برخوردار است.  
 ۱۷- فوائد رجالیه. ۱۸- هداية الفؤاد الى احوال المعاد وغيره.  
 صاحب عنوان علاوه بر مقامات علمیه صاحب کرامات نیز بوده و خطرا  
 نیز نیکو می نوشته است.

«نقل از تاریخچه محلّه خواجو، بقلم سید مصباح الدین مهدوی، ص ۷۴»  
 او و غیر از ملا اسماعیل حکیم متوفای ۱۱۷۷ ه. ق می باشد که او نیز  
 در محلّه خواجو سکونت داشته و همعصر با صاحب عنوان است.

تالیفات ملا اسماعیل غیر از آنچه ذکر شد ، ۱- رساله در نماز جمعه  
 ۲- رساله در طلاق رجعی. ۳- حاشیه بر تهذیب. ۴- شرح بر نهج البلاغه.  
 ۵- شرح بردعای صباح بنام مفتاح الفلاح. ۶- سوالات مأمون از حضرت  
 رضا علیه السلام. فرزندش ملا محمد جعفر و نواده اش ملا محمد اسماعیل ثانی  
 خواجوی فرزند ملا محمد جعفر متوفی در ۲۵ ربیع الاول سال ۱۲۸۲ ه. ق  
 نیز هردو از علماء و فضلاء اصفهان بوده اند.

«دانشمندان اصفهان ، ص ۱۳۶»

سلسله اجازه و قرائت او به فاضل هندی (۱۱۳۷-۱۰۶۲ ه. ق) می رسد.

«ریحانة الادب ، ص ۲۶۸ ج ۱»

بنابراین مجلسی و فاضل هندی و میرداماد<sup>۱</sup> از اساتید اویند.

مدارك: تذكرة القبور، روضات الجنات، ریحانة الادب، رجال اصفهان  
 النریعه.

### اصغر قرایی مقدم

تاریخچه محلّه خواجو ، بزرگان و دانشمندان اصفهان و مواضع مختله

۱- میرداماد متوفای ۱۰۴۰ ه. ق و نیز مجلسی امکان ندارد از اساتید ملا اسماعیل

۲- ۱۱۷۱ ه. باشد ممکن است اردستانی و ملاحمزه کیلانی و فاضل هندی از اساتید او بوده

باشد ، این موضوع را بعد از فحص روشن می نمایم . جلال آشتیانی .

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين<sup>١</sup>

بعد<sup>٢</sup> حمد الله<sup>٣</sup> المتفرد<sup>٤</sup> بالقدم والازلية ، المتوحد بالبقاء والدوام والأبدية ، الذي نفذت دونه سلسلة الزمان لاتضافه بالسرمدية . والصلوة على سيد الكونين محمد وآله ، اشرف البرية .  
يقول العبد الضعيف النحيف الفاني الجاني محمد بن الحسين ، المدعو باسماعيل المازندراني : اني لما تأملت فيما استدل به السيد السند المحقق الداماد<sup>٥</sup> على ابطال القول بالزمان الموهوم ، وجدته حقاً حقيقاً بأن يقبله اولو الأحلام والفهوم<sup>٦</sup> . بيد انه اورد عليه بعض الايرادات ووجه اليه طرف من الشكوك والشبهات ، فقصدت أن أشير اشارة اجمالية الى طريق الحق والإنصاف<sup>٧</sup> ، ساعياً في اظهار حقيقة الحال في تلك المسئلة من دون الاعتساف ،

---

١- في ض : «وبه ثقتي» . ٢- في آ و وق : «وبعد» .

٣- في آ و وق : «الحمد» . ٤- في ض : «المنفرد» .

٥- سيدنا محمد باقر بن مير شمس الدين محمد الشهير بالداماد قدس سره من قبل امة الى الشيخ المحقق الشيخ على عبدالعال ، وقد اشتهر انه لم يأو بالليالي الى فراشه للاستراحة مدة اربعين سنة ولم يفت منه النافلة مدة تكليفه . ذهب في اواخر عمره الشريف من اصفهان لمرافقة شاه صفى الى زيارة المآب العاليات ، فمات هناك ودفن بالنجف الاشرف على مشرفها انسلام (منه) .

٦- في آ و وق : «المضموم» . ٧- في آ و وق : «الانصاف» .

والله تعالى يعصمنا من الخطاء والتزلزل كائننا ما كان منهما فى القول والعمل،  
انه ملهم العقل وملقن الصواب ، ومنه المبدأ واليه المآب<sup>١</sup> .

قال السيد السند - قدس سره: «ان القول<sup>٢</sup> بانزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من تكاذيب الوهم الظلماني وتلاعيه ، وتصاوير القرينة السوداء وتخائليها . أما اولاً، فلما تعرفت<sup>٣</sup> انه لا يتوهم فى الدهر<sup>٤</sup> أحد واحد ، وتصير وتجدد وفوات ولحوق وامتداد وانقضاء، وتماد وسيلان، اذ ذلك من لوازم وجود الحركة واتصال التغير وتدرج الحصول شيئاً فشيئاً، واذا كان كذلك ، فكيف يتصور فى انعدم الصريح الساذج والليس الصرف البات<sup>٥</sup> تمايز حدود وتلاحق احوال وتغاير احيان واختلاف اوقات ، حتى يتوهم التمدادى والسيلان والنهاية واللانهاية» .

قال الفاضل المحقق العلامة والنحرير المدقق الفهامة، جمال الملة والدين - قدس الله روحه - فى حواشيه<sup>٦</sup> على الخفية مورداً على السيد العالم

١- فى آ و ق : «مآب» .

٢- هذا القول مذكور فى اوائل القبسات طبع تهران سنة ١٣١٣ هـ ق.

ص ٢٢ : قال السيد العالم فى القبسات : وميض ، ان المتكلمين لما لا يعنيههم، المسمون بالتكلمين واعنى بهم المعتزلة والاشاعرة ، تحاملت او هامهم فى سبيل حدوث العالم ؛ ان بين البارى الحق واول العالم عدماً موهوماً ازلياً سيالاً ممتداً تماديه الوهمى فى جهه الازل الى النهاية منتهياً فى جهه الابد عند حدوث اول العالم ولا يستشعرون ان ذلك من ... الخ .

٣- فى ض : «عرفت» .

٤- هذا فرع اثبات كون عدم فى الدهر وهو عين المتنازع فيه .

٥- فى ض : «الثابت» .

٦- واعلم ان الاعتقاد بزمان الموهوم وانتزاعه من امتداد الوجود الصرف مستلزم للتوالى الفاسده التى لا يلتزم بها احد من العوام والصبيان و نحن

بعد نقله عنه هذا الكلام، وفيه<sup>١</sup> : انا لانسلم ان الاتصاف بالامتداد والانقضاء  
وامثاله فرع وجود الحركة، لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار وجود الواجب  
امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي<sup>٢</sup> ؟ بل الظاهر انه كذلك ، ولا  
استبعاد<sup>٣</sup> فيه، كيف وانهم يقولون : الحركة القطعية تنتزع من الحركة  
التوسطية<sup>٤</sup> والزمان ينتزع من الآن السیال ، فكما جاز<sup>٥</sup> انتزاع امر<sup>٦</sup> الممتد  
انتجدها المتقضي<sup>٧</sup> من الأمر الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقسام ولا تجدد  
ولا انقضاء، فكذلك يجوز هيئنا بلافارقة اصلا. ومن هذا ظهر فساد ما ذكره<sup>٨</sup>  
بعض المحشين في ابطاله من انه اذا كان امراً موهوماً كان له منشأ انتزاع ،  
فننقل<sup>٩</sup> الكلام اليه، فهو اما واجب او ممكن، لا جائز ان يكون واجب الوجود،  
فيكون ممكن الوجود ، فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى ، لا نختار انه  
ينتزع من الواجب تعالى ، ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الادعوى .

اقول : حاصل ما افاده واجاده - نضر الله وجهه - منع كون الزمان مقدار  
الحركة بتجوز كونه مقدار البقاء، وهذا بعينه ما ذكره ابراهيم كات البغدادي  
بقوله : « ما يكون في الزمان لا يتصور بقاءه الا في زمان مستمر، وما لا يكون

→

نذكر في هذه الحواشي فساد هذا الكلام والاعتقاد. قال ابراهيم كات البغدادي:  
« ان الزمان هو مقدار الوجود » . وكلام العلامة الخوانساري يقربه في الفساد .

١- في د و ض : « فقط » .

٢- آ و ق : « المتجدد والمتقضي » .

٣- في آ و ق : « والاستبعاد » . ٤- آ و ق : « المتوسطية » .

٥- في ق : « جائز » . ٦- في ض : « الامر » .

٧- في ض : « المتقضي » . ٨- في ق : « ظهره » .

٩- في ض : « فينقل » .

فيه كالواجب والمجردات الغير الزمانية لا بد وان يكون لبقائه مقدار من الزمان . فالزمان مقدار لبقاء الوجود واستمراره . وهذا مع انه غير مطابق لدعواه لدلالته على كون الزمان مقدار البقاء . وهو كما سيأتى ، ادعى انه مقدار الوجود . يرد عليه ان المعقول من البقاء هو استمرار الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى ، فيكون متوقفاً عليه ، فلو كان الزمان مقداراً له ، لتوقف<sup>٢</sup> عليه ، ولزم منه الدور . وعلى هذا فلا بد فى تصحيح معنى بقاء الواجب من القول بالزمان التقديرى كما سيأتى ، او القول بأن بقاءه تعالى عبارة عن عدم عروض عوارض الزوال عليه ، وليس المراد به استمرار وجوده<sup>٣</sup> المقارن لازمان ولتعاليه عن الزمان ، لانه «كان ولم يكن معه شىء» فلذا فسروا - الباقي - من اسمائه تعالى بما لا سبيل للفناء عليه<sup>٤</sup> .

ثم انت خبير بان هذا الامر الممتد المتجدد المتقضى الذى ليست له مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد ، وعدم الاستقرار<sup>١</sup> ، لا يمكن اتزاعه الا بما يختلف نسبة الى الامور الخارجة<sup>٧</sup> وقبل وجود العالم الجسمانى لا موجود سوى الله و على فرض وجود العقول وتقدمه عليه لا تختلف نسبته<sup>٨</sup> تعالى اليها ولا نسبة بعضها الى بعض ، لأنها نسبة الثابت الى الثابت ، فكيف يمكن ان ينتزع

١- فى د نقط وض . ٢- آ و ق : «ليتوقف» .

٣- قال المتكلمون : ان معنى كون الله تعالى قديماً ، هو اننا لو قدرنا وجود ازمة لانهاية لها ، اكان الله تعالى موجوداً معها ، ولا يشترط ان يكون وجود الزمان مصاحباً له تعالى ، والان لم القدم وتسلسل الازمنة ، لذا قال اعلامة نى مناهج انيقين من اصول الدين وقال ايضا ان التقديم لا يشترط فيه ان زمان على ما بينا ، ويجوز ان يكون تقدمه عليه باوقات تقديرية .

٤- فى ض : «اليه» . ٥- فى ض : «المنقضى وليس» .

٦- فى ض : «الاستمرار» . ٧- فى ض : «الخارجية» .

٨- فى ض : «نسبته» .

من ذات الله الموصوف بالإستمرار والاستقرار، ماله مقدار موصوف بالتجدد وعدم الاستقرار؟. واما انتزاع الحركة القطعية<sup>١</sup> من الحركة التوسيطية فلانها<sup>٢</sup> و ان كانت من حيث ذاتها<sup>٣</sup> امرأ شخصياً مستمراً غير ممتد ولا منقسم ولا متجدد، الا انها يلزمها<sup>٤</sup> اختلاف النسب بالقياس الى الحدود المفروضة فى المسافة ، فلها جهتها<sup>٥</sup> استمرار ذاتى ، وسيلان مسافى ؛ فبواسطة استمرارها<sup>٦</sup> فى ذاتها وسيلانها بالاضافة الى تلك الحدود فلو تفعل<sup>٧</sup> فى الخيال امرأ ممتداً غير قار<sup>٨</sup> ، يطلق عليه الحركة بمعنى القطع . فهذا هو المنشاء لاتنزاعها منها .

وبتقرير آخر : العلة القارّة مالم ينضم اليها امرأ غير قار ، يستحيل ان يقتضى امرأ غير قار ولا يلزم<sup>٩</sup> تخلف المعلول من العلة . والحركة التوسيطية وان كانت امرأ قاراً مستمراً من مبدأ المسافة الى متنها<sup>١٠</sup> ، لا يلزمها<sup>١١</sup> تبدل النسب الى الحدود المفروضة فى المسافة على سبيل التعاقب ، فهى وان كانت قارة بحسب الذات<sup>١٢</sup>، الا انها<sup>١٣</sup> غير قارة بحسب العارض ، فالفرق<sup>١٤</sup> واضح ولعله<sup>١٥</sup>

١- فهى باعتبار ذاتها امر مستمر ، وباعتبار تلك النسب العارضة لها متجدد ( متجددة ) فمن حيث الذات الثابتة والنسب المتعاقبة تفعل امرأ ممتدداً متجدداً، ويقال له الحركة بمعنى القطع . (منه رحمه الله) .

٢- فى ض : ز «فلانها» . ٣- فى ض : «ذاتها» .

٤- فى ض : «يلزمها» . ٥- فى آ وق و ض : «جهتها» .

٦- آ وق : «استمرارها» .

٧- فى د و ض : «وتفعل» بدون الواو الشرطية وهذا هو الصحيح .

٨- فى ض : «امر» . ٩- فى ض : «يلزم» .

١٠- فى ض : «لكن» . ١١- فى ض : «ذاتها» .

١٢- فى آ وق : «الانتها» .

١٣- قد سقطت من (د) اربعة سطور وهى من «وبتقرير آخر» الى هنا .

١٤- فى آ وق : «ولعل» .



الفاضل المورد - رفع الله شأنه واعلى مكانه نظر الى احدى جهتيها الذاتية وغفل عن جهتها الأخرى العارضية ، ولم يذر ان منشأ الاتزاع انما هو مجموع الجهتين جميعاً لها ، وكذا الكلام في الآن السيال، فانه مع استمراره وبقائه بشخصه<sup>١</sup> كالحركة بمعنى المتوسط ، له سيلان واختلاف نسبة، يمكن بذلك ان ينتزع<sup>٢</sup> منه امر متدد متجدد متقضى مطابق للحركة بمعنى القطع، فان الزمان بمعنى الامتداد امر يرسم في الخيال من الآن السيال<sup>٣</sup> الذي هو موجود<sup>٤</sup> في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدرج<sup>٥</sup>، كالخط المرسم من<sup>٦</sup> القطرة النازلة والشعلة الجوّالة ، وهذا بخلاف وجود الواجب ، فان له<sup>٧</sup> مجرد بقاء من دون اختلاف نسبة الى الامور الخارجية لعدمها قبل وجود العالم وفرضها قبله يجعل ماله وجود نفس امرى امراً اعتبارياً فرضياً ، وهو خلاف ما ذهب اليه المورد ، رحمه الله ، وسيأتى ، فلا يمكن ان ينتزع من مجرد ذات الواجب بملاحظة بقاءه ماله مقدار متدد متجدد متقضى في نفس الأمر ، لان المتغير<sup>٨</sup> غير ممكن الاتزاع من<sup>٩</sup> الثابت ، لعدم امكان ادراك احدهما من الآخر .

وبالجملة : الزمان غير قارٍ ، فلا يكون مقدراً للقار<sup>١٠</sup> والالتحقق انشئى بدون مقداره ، فهو مقدار بغير<sup>١١</sup> قار ، وكل امر غير قار فهو الحركة ،

١-٢ : «تشخصه» (ض) : «الشخصية» .

٢-٣ : «تنتزع» وهى سهو . ٢-٣ و ق : «السيالة» .

٤-٥ : «فى د و ض فقط» . ٥-٥ فى ض : «فانه» .

٦-٧ و ق : «فى» . ٦-٧ : «التدرج» .

٨-٩ و ق وض : «التغير» . ٨-٩ و ق وض : «فى» .

١٠-١١ ض : «للقار» . ١١-١١ فى ض : «لغير» .

فالزمان متدارها ، كما حَقَّقَهُ سيد المحققين . واذابث ان الزمان مقدار الحركة فحيث لا حركة ، فلا زمان ، وبذلك يثبت ان الاتصاف بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة ، وانه لا يجوز انتزاعه من استمرار الوجود .

فلتخصيص الكلام في هذا المقام : ان الزمان الموهوم ان كان له تحقق في نفس الامر وليس بواجب بالذات، فيكون داخلاً في اجزاء العالم، وليس بجوهر قائم بذاته ، فلا يَبْدُلُهُ من محل يقوم به ، ولا يتصور له محل الا الحركة الحافظة له ، والحركة لا يَبْدُلُها من حامل ، ولا حامل لها غير الجسم، وان لم يكن له تحقق فليس له الاسم من دون التحقق المسمى فلا ي<sup>٢</sup>وجه يسمونه بالزمان وهو عبارة عن كم متصل الذات غير قار .

وبما قررناه ظهر ان ما ذكره بعض المحشين<sup>٣</sup> في ابطاله ، كلام حق لا غبار عليه ، ولا فساد فيه اصلاً ، وانما الفساد في كلام من نسب الى كلامه الفساد ، وانما لم يذكر على الشق الاول دليلاً لبداهته وظهوره، فان انتزاع امر من امر لا يَبْدُلُهُ من منشاء يصلح لذلك .

الآثرى انهم اذا اقوا زيدا مثلاً، وكان شجاعاً يقولون لقيني منه اسد، ولا يقولون ذلك اذا كان جباناً ، الاعلى سبيل التَّهْكُم ، اذ معنى الانتزاع يرجع الى ادراك امر من آخر يضرب من التحليل ، كما اذا حاولنا اخذ الوجود من المهيئة، وادركناه بوجه من الوجوه العارضة له، كمنشائية الآثار، وكان الوجود منتزعاً منها ، فلا يصح<sup>٤</sup> انتزاع البرودة من النار والفضيلة من

١- في ض : «سوى» . ٢- في ض : «فلا» .

٣- آرق : «المحققين» . وفي هامش (ض) هو الفاضل المحقق ملا شمساء الجيلاني (منه رحمة الله عليه) . ٤- في ض : «ويصلح» .

الحمار والبصرة من الجدار ، وذلك امر لا يخفى على ذوى الابصار .  
وبذلك يظهر فساد قوله -رحمة الله عليه- : لا نأختار انه ينتزع من  
الواجب تعالى ، لان وجوده لا يمكن ان يكون منشاء<sup>١</sup> لا تتزاعه منه ، اذ المقدار  
والامتداد لا يكون الالماله اجزاء مترتبة قارة او غير قارة ، وهذا امر  
ضرورى ، فان ما لا يكون له اجزاء كيف يمكن ان يكون له مقدار والوجود  
بما هو وجود<sup>٢</sup> لا جزئه ، بل هو بسيط ، بل لتوهم ذلك لتوهم لبقائه  
قد تعرفت بما فيه من لزوم الدور .

وبما فصلنا دظهر<sup>٣</sup> ما جعله المورد -رفع الله درجته- امراً ظاهراً ونفى  
عنه الاستبعاد هو امر ممتنع ، كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد ، وان  
ما استشهد له هو شاهد عليه فما زاد ، بذلك الاتكثير السواد .

ومنه يظهر أيضاً صدق قول المستدل ان القول بالزمان الموهوم من  
تكاذيب الوهم الظلماني وتلاعيه وتصاوير القريحة السوداء وية وتخايلها .  
ونعم ما قال

اذا قالت حذام فصّدقوها فان القول ما قالت حذام\*  
هذا ، واعلم ان القائلين بوجود الزمان وهو الحق ، لا ناعلم بالضرورة  
ان فى الخارج وقتاً ماضياً ومستقبلاً ، والمنازع مكابر مقتضى عقله ، فلا  
يستحق الجواب اختلفوا فى ماهيته<sup>٤</sup> : فزعم قوم منهم انه جوهر ليس بجسم

١- فى ٢ : «وهكذا» . ٢- فى د وض فقط .

٣- د وض : «ظهران ما» . ٤- آ و ق : «ما اراد» .

٥- وهو لسحيم بن صعب الشاعر وحذام امرأته وبعده .

٦- اولاً المزعجات من التالى الى لمارك القطا طيب المنام

٦- الفرض من نقل المذهب ان ابين ان المورد لا يقول بان الزمان هو  
واجب الوجود ولا المعدل ولا حركته وانما يقول بما قاله البندادى فاذا بطل  
قوله بيان فساد اسقط منه بالكلية وتم الدليل منه .

ولاجسمانی واجب بذاته .

ومنهم من زعم انه المعدل . وقال آخرون انه حركة ، وزعم ابو البركات انه مقدار الوجود ، وذهب ارسطاطاليس الى انه مقدار الحركة واختاره المتأخرون ، وهو الحق .

ثم قال السيد السند - قدس سره - واما ثانياً ، فلانه لو تصحح في العدم ما توهموه ، لكان هو الزمان بعينه ، او الحركة بعينها اذ كان متكمماً سيلاً<sup>١</sup> كله ازيد لا محالة من بعضه وابعاضه ، متعاقبة غير مجتمعة .

فاما انه بالذات على تلك الشاكلة ، فيكون هو الزمان ، او بالعرض ، فيكون هو الحركة ، فقد اطلقوا على الزمان وعلى الحركة اسم العدم ، فليت نعري بأي ذنب استحق الزمان والحركة سلب الاسم واللاحاق بالعدم<sup>٢</sup> .

قال الفاضل المورد - عظم الله قدره - وفيه ، انا نقول باتصاف العدم بالتقدير<sup>٣</sup> والتسادي وغيره الا بالعرض<sup>٤</sup> باعتبار اتصاف وعائه به<sup>٥</sup> ولا يلزم منه كونه زماناً او حركة .

والحاصل انا نقول: ان عدم العالم كان في وعاء ممتد متجدد متقضى<sup>٦</sup> ، كوجود زيد في الزمان ، وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زماناً او حركة كذلك<sup>٧</sup> لا يلزم هناك ايضاً كون العدم زماناً ، او حركة ، بل ليس الا بعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده ، ولا تفاوت الا بأن هذا الزمان يتبعض بالليل والنهار ، ويتصف بمشابه ذلك من الصفات وليس ذلك في ذلك الزمان ،

١- كتاب القبسات : صفحه ٢٢ : ٢- ٢ : « بالمقدار » .

٣- في ض : « بالفرض » : ٤- في ض فقط .

٥- في نس : « يتجدد و يتقضى » : ٦- في ض : « فكذاك » .

فالتلزم على هذا - الدليل<sup>١</sup> - ليس الوجود الزمان هناك والقائلون به ملتزمونه لا كون العدم هو الحركة والزمان - فتأمل<sup>٢</sup> .

اقول : هذا الكلام من ذلك العلام - طاب ثراه - غريب عجيب<sup>٣</sup> فان المتبادر من اطلاق الوجود خصوص الخارجى<sup>٤</sup> وهم لا يقولون بوجود الزمان الممتد المتجدد فى الخارج .

قال مولانا ميرزا جان فى حواشيه على شرح المطالع<sup>٥</sup> : « كون المطلق منصرفا الى الفرد الكامل ليس على اطلاقه ، بل ذلك فيما اشتهر لفظ المطلق فيه بخصوصه بان استعمل كثيراً فى المطلق المتحقق فى ضمنه حتى يكون استعماله فيه حقيقة عرفية كالوجود ، فانه لشهرة استعماله فى ضمن الخارجى يتبادر منه خصوصه » انتهى كلامه .

ولعل - رحمه الله عليه - اراد ان الزمان الموهوم كالزمان الذى هو مطابق للحركة بمعنى القطع وان لم يكن له وجود فى الخارج ، لان له وجودا بحسب نفس الامر ، وانما الوجود فى الخارج ما هو بمنزلة الآن السيال الذى هو مطابق للحركة بمعنى التوسط ، وهو وجود الواجب - تعالى عن ذلك - الذى هو عين الخارجىة ، فانه باستمراره الذى هو بمنزلة استمرار الآن السيال يفعل امراً ممتداً متجدداً ، يسمونه بالزمان الموهوم وعدم العالم انما وقع فيه . وعلى هذا ، فلا فرق بين الزمانين الا بما ذكره - رحمه الله عليه - .

١- فى ض فقط . ٢- فى ض فقط .

٣- فى د بدل عبارة امتن هكذا : « اقول : هذا نحو من الكلام وهذر ، اذا تأمله عاقل يعرفه » . ٤- آ وق : « الخارج » .

٥- ملا ميرزا جان باغوى شيرازى معروف به فاضل باغوى ، سنى متعصب اسمش حبيب الله است واين شخص غير از فقيه محقق امامى مذهب يعنى مرحوم مرلى ميرزا شيروانى كه نامش محمد بن الحسن مى باشد .

وفیه مع ما تعرفته انه توجیه بما لا یرضی، اذ القائلون به لا یقولون بعدم التفاوت بینهما الا بذلك الامر العرضی، کیف وهم مصرّحون بان الزمان هناك معدوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم<sup>١</sup>، فان خصومهم لمّا احتجّوا علیهم، بان تخصیص الاحداث بالوقت المعین یرتدّعی امتیازہ عن سایر الآوقات، وهذا یقتضی كونها موجودة قبل ذلك الحادث، اجابوا بانها معدومه ولا تمايز بینها<sup>٢</sup> الا فی الوهم، وانما یرتدّعی وجود الزمان مع اول وجود العالم، ولا یسکن وجود سایر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلاً. هذا کلامهم.

وبالجمله، انهم لوقالوا بوجوده وامتداده مثل امتداد هذا الزمان فی ان له اجزاء متباینة متعاقبة یمتنع<sup>٣</sup> الاجتماع بینها، لکان لقائل ان یقول: لم یختصّ وجود العالم بهذا الحد الذي حدث فیہ ؟.

وايضاً وان تبعض هذا الزمان باللیل والنهار انما هو بالاضافه الی من وقع تحت فلك الزهرة لا انتهاء ظل الارض الیه، فاما الذي فیہ وفيما فوقه، فلیس له هذا اللیل والنهار، فیلزم ان لا یكون هناك فرق بین الزمان الموهوم وهذا، فكیف صار ذلك موهوماً وهذا موجوداً، والقول بقدم هذا کفرأ، وبقدم ذلك ایماناً، الی غیر ذلك من الاحکام المتفرعة فیہ علیهما<sup>٤</sup> ولم یکن حدوثه فی حد آخر قبله، وكونه وهمياً بالمعنی المذكور، لا ینافی فی طلب المخصّص فی ما بین اجزائه، وحينئذ فاما معنی قولهم: واختصّ الحدوث بوقته، اذ لا وقت قبله ؟.

١- آ و ق : «العالم» . ٢- ض : «بینهما» :

٣- آ و ق : «بمنع» .

٤- ما بین المعقّفتین لیس فی دولا فی ض .

فبقى<sup>١</sup> ان يكون معنى الوهمى ما اخترعه الوهم كزوجة الثلاثة، فيكون عدماً محضاً وليساً سازجاً ، فاذا اتصف ذلك العدم الساذج بما توهموه من التقدر والتكهم والتماد والتجدد والتقضّى وما شابه ذلك، فاما انه بالذات على تلك الشاكلة ، فيكون هو الزمان بعينه او بالعرض فيكون هو الحركة بعينها ، فان اتصاف الحركة بالزيادة والنقصان والتماد وغيرها انما هو بواسطة مقدارها<sup>٢</sup> ، ولها مقداران : مقدار بحسب المسافة، وذلك بالعرض، ومقدار بحسب التراخى ، وذلك بالذات ، لأن ذاتها من حيث هي تقتضى ذلك ، اذ اجزاؤها لاتقع معاً ، بل على التراخى ، وهذا المقدار هو الزمان .  
وبالجملة : الحركة لاحقيقة لها سوى عدم الاستقرار ، ويقارنها عدم الاستقرار . واما الزمان فليست<sup>٣</sup> له حقيقة الامتداد والتجدد، وعدم الاستقرار .  
فاذن قد اطلقوا على الزمان او الحركة بلاذب اسم العدم المحض والليس الساذج .

وبما قررناه ظهر ان مراد المستدل بالعدم المذكور ما جعله المورد -رحمة الله عليه- وعاءاً له كما يصرح به قوله فى الدليل الاول ، فكيف يتصور فى العدم الصريح والليس الصرف البات تمايز حدود وتلاحق احوال ، و سيصرح به فى قوله : «اذلاختلاف فى العدم ...» وفى قوله : «و ذلك الامتداد العدمى لا العدم الذى وقع فى هذا الوعاء» على ان عدم العالم لو كان فى زمان موجود غير ممتاز عن هذا الزمان الا بما ذكره وهو امتياز بالعرض يلزم منه ثبوت قديم سوى الواجب ولا ينفع الفرار منه بالقول بان مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الزمان من الموجودات ، وهو لا وجود له كما سيصرح

٢-ق : «بمقدار واسطتها» .

١-فى ق : «فبقى» :

٣-فى ض : «فليس» .

٤-فى ض : «الامتداد والتجدد» .

به المورد - احسن الله اليه - تبعاً لآخرين ، مع مافيه من التدافع الصريح والتناقض القبيح ، وسيأتى فى ذلك<sup>١</sup> زياده التوضيح والتنقيح .  
وايضاً لو كان الزمان هناك امراً موجوداً وكان له اختلاف اجزاء ، او كان امراً نفس امرى - كما سيصرح به المورد العلامة بعيد هذا - وكان القائلون به يلتزمونه ، فباى وجه سمّوه بالزمان الموهوم ولم يسمّوه بالزمان الموجود مع اشتراكهما فى جميع الذاتيات واللوازم الابليل والنهار وما شابه<sup>٢</sup> ذلك ، وهو غير موجب لسلب عقد الوجود ووضع عقد العدم مقامه ، الا ان يقال ، لامشاحه فى الاصطلاح .

والظاهر ان الذى اسقطه فى تلك الورطة ، اقول هذا واستغفر الله : انه لما رأى ان دلائل السيد السند - قدس سره - على ابطال القول بالزمان الموهوم دلائل متينة<sup>٣</sup> وبراهين مكينة<sup>٤</sup> ورام<sup>٥</sup> ان يتقضى عنها فراراً<sup>٦</sup> من القول بكونه امراً معدوماً الى القول بكونه امراً موجوداً ، ولم يدركه ان يفضى الى القول بالقدم - وهو يشر منه - فوق من حيث لا يشعر فيما كان هارباً عنه ، هذا !  
ثم انتخبير بانهم لو قالوا بما قرره المورد - قدس سره - كلامهم لكان لتقابل ان يقول هذا مجرد دعوى بلا دليل<sup>٧</sup> وهل الكلام الا فى اثبات وجود هذا السوءاء الممتد المتجدد المتقضى ، حتى يمكن ان يقال ان عدم العالم كان فيه وكان متصفاً فيه بصفاته بالعرض ، اذا لشاعة لما تشبّعوا فى اثبات

١- فى ض : «لذلك» . ٢- فى آ وق : «يشابه» .

٣- فى آ وق : «بينه» . ٤- فى آ وق : «مكفيه» :

٥- فى آ وق : «يرام» : ٦- فى د : «فر» .

٧- وهذا ليس توجيهاً آخر لكلام السيد السند ايتوجه انه مستدل فوظيفته الاثبات لانمنع وطلب الدليل ، بل هو اعتراض يرد عليهم على ما قرر المورد به مراراً (منه رحمة الله عليه) .



حدوث العالم بالقول بهذا الوعاء وبأن عدم العالم كان فيه، فالخصم لا يسلمه منهم ولا يصدق به الا بالدليل، وقد تعرفت انه لا يمكن تصوّره فضلاً عن ان يقام عليه دليل، فله ان يقول: ان الاوعية المسلمة عندنا ثلاثة:

١- الدهر الذى هو وعاء للوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح.

٢- والزمان الذى هو وعاء للأموال المتغيرة المتقدّرة السيّالة.

٣- والسرمد الذى هو وعاء لبحث الوجود الغير المسبوق بالعدم، واليه الاشارة بقولهم: «نسبة الثابت الى المتغيّر هي الدهر، ونسبة المتغيّر الى المتغيّر هي الزمان، ونسبة الثابت الى الثابت هي السرمد، والآوعية منحصرة فيها، فمن ادعى ان للعدم الأزلى وعاءاً موجوداً يكون هو فيه وتبعيئته يتصّف بالتشقدور والتماد وغيرهما، فعليه البيان وقياسه على العدم المقارن لوجود الزمان كعدم زيد فى زمانٍ قبل زمان وجوده قياس معه فارق<sup>١</sup>، فان هذا العدم لما كان مقارناً للزمان الذى هو سيّال ومتكمّم ومتقدّر، اتصف هو أيضاً بذلك بالعرض، بخلاف العدم الأزلى، فانه لا يتصّف بالتقدّر، لعدم ثبوت ما يتقدّر هو به، فيكون عدماً محضاً غير متقدّر ولا متكمّم، لا بدّ لنفيه من دليل وعدم قدرتنا على تعقله بوصف كونه سابقاً على الوجود سبقاً غير ذاتي<sup>٢</sup> بدون الوعاء - كما ادعاه المورد - طهر الله روحه<sup>٣</sup> - بعد ان دل الدليل عليه، غير قادح فيه، ان دلائل القدم<sup>٤</sup> بأسرها لما كانت مدخولة، وقد دلت الأخبار المتواترة من الطرفين على وجوده العالم بدونه بان يكون بينهما انفصال، وقد انعقد عليه اجماع - المليونين من<sup>٥</sup> - المسلمين وغيرهم،

١- فى ض: «قياس مع الفارق»:

٢- ما بين المعقّتين ليست فى د. ٣- آ و ق: «العدم - لعدم».

٤- ما بين المعقّتين فى د وض فقط.

ودل علیه الحدیث المشهور<sup>١</sup> الذي لا دليل عقلي يعارضه ، بل له دليل عقلي يعاضده ، كما سيأتي في آخر الرسالة ان شاء الله العزيز .

فاذا لم يثبت القول بالزمان الموهوم الذي قبل وجود العالم مع كونه مخالفاً لظاهر الشرع ، فلا بد من القول بان ذلك الانفصال انما كان بالعدم الصريح النفس الامرى الغير الزمانى ، لأن كل ماله تحقق في نفس الأمر ، لا يجب ان يكون في زمانه ، كما لا يجب ان يكون كل ماله تحقق فيها في مكان<sup>٢</sup> فعدم العالم مع تحققه في نفس الأمر لا يجب ان يكون في زمان ، اذ ما ليس للزمان في سلسلة علله مدخل لا يقال انه فيه هذا .

والجواب الحاسم لمادة الشبهة، ما اشرنا اليه آنفاً وسالفاً، من ان العدم الأزلى لو كان له وعاء ، فذلك الوعاء امام معدوم ، فاستحال اتصافه بالتقدير والتكمم والمساوات والامساوات، اذ لا اختلاف في العدم ولا مخصص، فكيف يكون احدهما ظرفاً ومتصفاً بالصفات المذكورة بالذات والآخر مظروفاً ومتصفاً بها بالعرض ، او موجود، فيلزم ثبوت قديم سوى الواجب تعالى. ثم ذلك القديم لما لم يكن جوهرأ قائماً بذاته ، فلا بد له من محل يقوم به ، ولا يتصور له محل غير الحركة ، فيلزم قدم الجسم كما سبق .

و بما قررناه ظهر ان الأزل ليس كالزمان واجزائه يتقدم جزءاً ويتأخر آخر ، بل هو عبارة عن التلازمان السابق على الزمان سبقاً غير زمانى ، كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض ، وليس بين الله وبين العالم بُعد مقدر لانه ان كان موجوداً ، يكون من العالم ، والالم يكن شيئاً ، ولا ينسب احدهما الى الآخر من حيث الزمان بقبليّة وزلا بعديّة ولا معيّة ، لا تنفقاء الزمان

١- منظور «كان الله ولم يكن معه ولم يكن معه شيء» .

٢- في ض : «[لا يجب في زمان]» .

عن الحق وعن ابتداء العالم ، فليس الوجود بحت خالص ليس من العدم ، وهو وجود الحق ووجود من العدم وهو وجود العالم ، فالعالم حادث فى غير زمان . وانما يتعسر فهم ذلك على الاكثرين لتوهمهم الأزل جزءاً من الزمان يتقدم ساير الاجزاء وان لم يسمثونه بالزمان ، فانهم اثبتوا له معناه ، وتوهموا ، ان الله سبحانه فيه ولا موجود فيه سواه<sup>١</sup> ، ثم اخذ بايجاد الأشياء شيئاً فشيئاً فى اجزاء آخر منه<sup>٢</sup> .

وهذا توهم باطل وامر محال ، فاذا الله تعالى ليس فى زمان ولا مكان بل هو محيط بهما ، وكيف يقول عاقل ، ان العالم بكملة مسبوق بالعدم الزمانى وزمان عدمه ايضاً جزءاً من اجزائه .

وبالجملة : عند عدم الزمان نكون حالة مستقرة قارة لافيهما تقدم حال ولا تأخر اخرى ، فاذا تغيرت الاحوال بحدوث الحركة التى لها اجزاء ، لا يكون وقوعها معاً ، بل وقوع كل مترax عن وقوع الآخر يحصل منه مقدار فى العقل ، وهو الزمان .

وبهذا التقرير ينحل<sup>٣</sup> ما اشكل<sup>٤</sup> على المورد - قدس سره - حيث قال : « اذا اتصف العدم فى نفس الامر بانه سابق على الوجود سبقاً غير ذاتى ، فيكون انبئة محتاجاً الى وعاء وظرف ، يكون فيه ويتصف هو لا محالة بالتقدير والتكشم وغيره ، وكونه سابقاً عليه بدون ذلك ممثلاً لا تقدر<sup>٥</sup> على تعقله ، فلعله يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا ، وسيأتى له بيان آخر . والقول بان التقدم بالذات لا يصلح له لعوده الى السبق الزمانى ، كما هو مختار المورد - قدس سره - ولا محصل له ، كيف ولم يدل دليل على بطلانه ،

١- د : « الله سبحانه موجود فيه سواه » .

٢- فى ض : « جزء جزء منه » .

٣- فى ض : « اشكال المورد » . ٤- آ و ق : « لا تقدر » .

بل لا يتصح معنى حدوث العالم الا بالتسك به ، وكذا قال به المحقق في التجريد ، وبفسر المورد قوله : «وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب...» حيث قال: الظاهر ان مراد المصنف من البعدية - هي هنا هو البعدية<sup>١</sup> - بالذات ورد قول من<sup>٢</sup> قال : مراده منها البعدية الزمانية . وهذا منه - رحمة الله عليه - كال تصريح بان المحقق لا يقول بالزمان الموهوم كما صرح به والده<sup>٣</sup> الماجد - اسكنه الله دار كرامته - والالكان مراده منها البعدية الزمانية ، فهو ايضا قائل بالحدوث الدهري ، لأنه لما نفي الايجاب المستلزم للقدم ، واثبت الحدوث لتصريجه بوجود العالم بعد العدم ، فذلك اما في الزمان ، وهو خلاف مذهبه ، ومع ذلك لا يلايمه ظاهر قوله «بعد العدم» ، وسياتي تحقيقه ، اوفي الدهر ، وهو المطلوب .

وبما فصلناه ظهران القول بوجود الزمان الموهوم وكونه وعاء<sup>٤</sup> لعدم العالم<sup>٥</sup> ينافي طريقة الملة<sup>٦</sup> بل ينافي مذهب من قال به ويفسده وهو قد رام بذلك اصلاحه !

«وهل يصاح العطار ، ما افسده الدهر؟»

ثم قال السيد السند قدس سره «واما ثالثا فلانه حينئذ يكون البارئ الحق سبحانه واقعا في حد بعينه من ذلك الامتداد العدمي - تعالى عن ذلك - والعالم في حد آخر بخصوصه ، حتى يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم ويتصح تأخر العالم وتخلقه عنه سبحانه في الوجود

١- في د فقط وض .

٢- هو ميرزا ابراهيم ولد صدر الدين محمد الشيرازي قدس سرهما .

منه ره . (ض) .

٣- في ض : «والدي» .

٤- في ض : «وعاء العدم العام» . ٥- في ض : «المليين» .

فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير متناهي التمدادى ، كان غير متناهى محصوراً بين حاصرین هما حاشيتاه و طرفاه<sup>١</sup> .

قال المورد - قرس سرم - وفيه ، ان مرادهم بقولهم بين البارى الحق واول العالم زمان موهوم ازلى انه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذى يقال الان انه تعالى موجود لان الزمان واسطة بينه تعالى وبين العالم بحيث يكون هو تعالى فى احد الحدين ، والعالم فى حد الآخر ، حتى يلزم كون غير المتناهى محصوراً بين الحاصرین ، وهذا ظاهر جداً .

اقول : وفيه ان هذا الامتداد الازلى لما كان امراً متحققاً موجوداً فى نفس الأمر وكان منشأ تحققه ومبداء وجوده واجب الوجود - كما صرح به قبيل ذلك - كان من الواجب ان يكون الواجب تعالى فى ابتداءه بحسب نفس الأمر لتحقق كونه منشاء آله ومبداءً واول العالم فى انتهاءه لا تنهاه به فيكون واسطة بينهما ، فاذا فرض كونه غير متناهى التمدادى بحسب نفس الأمر اذ لو لم يكن غير متناه<sup>٢</sup> لزم حدوث الواجب تعالى عن ذلك ، لأن العالم لما كان حادثاً كان متناهى التمدادى ، فلو كان ذلك الامتداد السابق عليه الواقع بينهما متناهياً ، كان حادثاً ، لان الزايد على المتناهى بقدر المتناهى متناه ، فيكون حادثاً ، ويلزم منه ماسبق كان غير المتناهى بحسب نفس الامر محصوراً بين حاصرین ، هما حاشيتاه ، وهذا ظاهر جداً .

وبعبارة اخرى: انه لما كان امراً ممكناً موجوداً ، كان له مبداء يتبدء منه ، فلما انتهى باول العالم وفرض غير المتناهى ، كان غير المتناهى محصوراً بين الحاصرین . الا ان يقال بعدم انتهاءه به ، فانه كما كان قبل وجود العالم وعاء

١- قول سيدالعلام فى القيسات .

٢- كتب هذه الكلمه فى النسخ بهذه الصوره .

لعدمه، فکذلك يكون بعد وجوده وعاء لوجوده فهو كما كان - اذلياً فکذلك يكون ابدياً لوجوب دوام وجود المعلول بدوام وجود علته التامة، فان ذلك الموجود القديم لما كان<sup>١</sup> - من اثر الواجب ، ولم يكن وجوده متوقفاً على شرط آخر غير استمرار وجود الواجب ، لزم منه دوامه ، فهذا على تقدير تمامه كان من الواجب ان يجاب به فتأمل فيه ومافيه .

واعلم ان المورد - طاب ثراه - قبل ايراداته على السيد السند قال : انا لانقول انه يجب ان يكون زمان يصح ان يقال : « كان الواجب فيه ولم يكن العالم » بل الغرض انه يجب ان يتحقق انفصال بين الواجب والعالم يصح<sup>٢</sup> فيه قولنا : كان الواجب على المعنى الذى يصح الآن ولا يكون<sup>٣</sup> العالم فيه . اقول وفيه ان هذا الانفصال اما بامر ممتد موجود فى نفس الأمر ، وهو اما قارئ بذاته، او غير قارئ، وهذان مع استلزامهما القدم، لا يحتملها المقام والالكان مابه الانفصال امر آسافياً<sup>٤</sup> مكانياً لازمانياً او غير قارئ يكون زماناً<sup>٥</sup> مستلزماً للحركة المستلزمة للجسم ، فيلزم قدمه ، ولا يتحقق انفصال . واما بامر غير ممتد ولا موجود ، فيكون مسبوقه الوجود بالعدم الصريح الغير الصريح الغير المتكتم ولا المتقدر .

واما بامر موجود غير ممتد، وهو لا يوجب الانفصال، والالكان ممتد، والمقدر خلافه ، فيلزم القدم .

واما بامر ممتد غير موجود فى نفس الأمر، فيكون حدود تلك الامتداد سواسية متشابهة، اذلا اختلاف فى العدم ولا مخصص من استعداد او حركة

١- فى د وض فقط .

٢- فى ض : « وبين العالم ليصح » .

٣- فى ض : « لم يكن » .

٤- فى ض : « منافيا » .

٥- ٢ وق : « زمانها » .

اوغير ذلك ، ولم يختصّ بهذا الحد، ولم يكن حدوثه في حدّ آخر قبله .  
وهذا هو الذى جعله السيد -قدس سره- حجة رابعة على بطلان الزمان  
الموهوم .

وبما فصلناه ظهر فساد ما قاله المورد -قدس سره- فى الجواب من ان  
هذا مجرد دعوى بلا دليل ، اذ لعله كان اختلاف فى اجزائه لانه ليس عدماً  
محضاً لا يجرى ذلك فيه بل امر نفس امرى وقع العدم فيه، فان فيه مع ما عرفته،  
ان الامور الوهميّة اذا لم يكن منشاء اتزاعها موجوداً فى الخارج ، تكون  
قضية وهيمّة محضة واختراعية صرفة غير متحققة فى نفس -الامر كزوجية  
الخمس، وههنا كذلك ، فكيف يتصور اختلاف نفس امرى<sup>١</sup> - وما سبب  
ذلك الاختلاف النفس الامرى مع وحدة طبيعة ذلك الامتداد ، فهل هو<sup>٢</sup>  
استعداد من جانب القابل او نشاء<sup>٣</sup> ذلك من تأثير<sup>٤</sup> الفاعل من الحركة الحافظة  
وغيرها ، ولم صار مختلف الاجزاء من غير ما به الاختلاف .

وهل هذا الامر مجرد الخيال ومحض احتمال غير مطابق لما عليه القوم؟!  
نقل عن الغزالي والشهرستاني وغيرهما انهم قالوا : كما ان الوهم  
يخيّل امتداداً مكانياً لا يقف عند حد معين ، ويتوهم وجود العالم فى  
جزء منه ، ويحكم العقل بأنه لو وجد فى الخارج، لكان بعض اجزائه متقدماً  
على بعض بحسب الوضع -وبعضه<sup>٥</sup> - متأخراً من غير ان يكون لهذا الامتداد  
منشأ موجود فى الخارج ، كذلك الامتداد الزمانى موهوم محض لامنشأه  
موجود فى الخارج، فكما لا يدل حكم العقل بتقدم<sup>٦</sup> بعض الأجزاء على بعض  
فى الامتداد المكانى على وجود منشأ ، كذلك لا يدل حكمه بتقدم البعض

٢- آ وق : «هى» .

٤- فى ق : «تأثر» .

٦- آ وق : «بتقديم» .

١- فى د وض فقط .

٣- آ وق : «منشأ» .

٥- فى د وض فقط .

على البعض في الامتداد الزماني على وجود منشاء بل نقول: تخيل الامتدادى  
مركز في فطرة الوهم حتى ان العقل المشوب بالوهم يحكم بأن ههنا  
فضاء<sup>١</sup> غير متناه وان - العالم في جزء<sup>٢</sup> منه - وكذلك يحكم بأن ههنا زماناً  
غير متناهي وان العالم في جزء منه<sup>٣</sup> - ، وكما انه ليس في الواقع فوق العالم  
ولا تحته خلاء ولا ملاء اذ لا فوق ولا تحته ، فان الجهات يتحدد ببعض  
العالم ، كذلك ليس في الواقع قبل العالم قبل ولا بعده بعد ، ولا يلزم من  
ذلك عدم تناهي الزمان ، كما لا يلزم من الاول عدم تناهي المكان بل الزمان  
متناه ، كما ان المكان متناه من غير فرق وحكم الوهم\* بلاتناهي الزمان  
مثل حكمه بلاتناهي المكان . فكما لاعبرة بحكمه في المكان ، كذلك  
لاعبرة في الزمان ، هذا كلامهم وهو صريح في كونه عدماً محضاً وليس  
ساذجاً ، فتوجيهه بما<sup>٤</sup> وجهه - به<sup>٥</sup> - المورد ، مع مخالفته للواقع ، توجيهه  
بما لا يرضى .

ثم قال السيد السند: «واما خامساً فلأن المتقدس عن العواشي والعلايق  
يكون مع اى امتداد فرض ومع كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده  
معيّة غير متقدرة على سبيل واحد ، ومحيطاً بجميع اجزائه و حدوده على  
نسبة واحدة ، موجوداً كان ذلك الامتداد او موهوماً - على ما تلى عليك  
غير مرقف فاذن اختصاص العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم  
لا يثمر تأخره وتخلفه عن البارى الحق - جل السلطان - اصلاً ، فانه اذا كان  
امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل ، فالزمان  
الموهوم اجدر بذلك»<sup>٦</sup> .

\* في ق «حكمة العالم» .

١- آ وق : «زمانا» .

٢- نى د فقط .

٣- نى د فقط .

٢- ٢ : «حيز» .

٤- آ وق : «لما» .

٦- كتاب قياسات : ص ٢٣ .



قال المورد : فيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقق  
العدم قبل الوجود وقد صرح ذلك ، ومرادهم من تخلف العالم عن الحق  
سبحانه ليس الا ذلك ، لانه كان الواجب فى وقت لم يكن العالم فيه حتى يقال  
ان الواجب برىء من الكون فى الوقت فلم يصح ذلك .

على انك قد عرفت انه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت ،  
فحينئذٍ يتصحح التخلف بهذا المعنى ايضا فتذكر<sup>١</sup> .

اقول : فيه انهم كيف يصحّحون بالامتداد المذكور تحقق العدم  
قبل الوجود ، والحال ان ذلك الامتداد موجود بزعمهم ؛ كما صرح به قبيل  
ذلك بقوله : فاللازم على هذا ليس الوجود الزمان هناك ، والقائلون به  
يلتزمون ، وهل هذا الاتهام ؟!

على انك قد عرفت انهم لا يلتزمون بل يتحاشون عنه وان مرادهم  
من القول بالامتداد المذكور ليس الا تصحيح انه كان الواجب فى وقت لم يكن  
العالم فيه ، ليصح لهم القول بـ : « كان الله ولم يكن معه شيء »<sup>٢</sup> فلا يسكنهم  
القول بمقارنة وجوده تعالى - للوقت<sup>٣</sup> - الأزلى الموجود هو جزء من اجزاء  
العالم لمنافاته عموم الجزء ، اذ الموجود فى نفس الأمر يصدق عليه انه شيء  
فان الوجود يساوق الشيئية ، بل القول بتلك المقارنة عين القول بالقدم ،  
وان كان لذلك الوقت وجود ، والافهم مجرد اسم من دون تحقق المسمى ،  
فاذن لابد من القول بالوقت التقديرى الراجع الى الحدوث الدهرى كما سيأتى ،  
ليتصحح ذلك التخلف<sup>٤</sup> بهذا المعنى .

وبالجملة : هذا الامتداد المذكور لا يخلو اما ان يكون شيئاً فى نفس

١-٢ وق : « فيتذكر » .

٢- كفى كتاب باب صفات الذات .

٣- فى د وض : فقط . ٤- فى ض : الوقت .

الأمر، أو الأشياء فيها، فإن كان الأول - حينئذ - فعموم الخبر ينفي أزليته<sup>٢</sup> فإن مفهومه نفي الأشياء وسلب الوجودات الأزلية مطلقاً<sup>٣</sup>، أي وجود كان في أي ظرف كان بأي نحو كان، الوجود الواجب، بل يفهم منه نفي الصفات الزائدة أيضاً، بل هو صريح فيه، والالكان مع الله شيء في الأزل، فيلزم تعدد القدماء كما هو من لوازم مذهب من قال بزيادتها فيبطل قولهم كان قبل العالم زمان موهوم أزلي "نفس الأمر". وإن كان الثاني فلا يكون أمراً ممتداً، والالكان حدود تلك الامتداد سواسية متشابهة، إذاً اختلاف في العدم ولا مخصص ويلزم منه ماسبق، وإذا لم يكن أمراً ممتداً، فلا يمكنهم تصحيح تحقق العدم قبل الوجود تحققاً زمانياً نفس امرى، ويلزم منه عدم تخلف العالم عن البارئ الحق سبحانه تخلفاً زمانياً، وكذلك يبطل قولهم: إن عدم العالم كان في وعاء وظرف ممتد متجدد متقضى كوجود زيد في الزمان، كيف لا وهما متساويان في العدم واللا شيءية، فكيف يكون أحدهما ظرفاً والآخر مظلوماً؟! هذا.

وأما ما توهمه بعض المتفلسفة من أن كان هنا منسلخ عن معنى الماضي بل عن مطلق الزمان، ومأقاله بعض المتصوفة حين سماع الحديث: الآن كما عليه كان، فهذان عند أهل الأديان (الف).

أما الأول، فلا دأه إلى القول بالقدم إلا أن يشير بذلك إلى الحدوث الدهرى.

١- فى آ وق وض : فقط .

٢- فى ض : الأزلية .

٣- فى ض : مطلقة .

٤- فى ض : «سمع» .

(الف) ولعمري انه لب<sup>ش</sup> لباب الايمان وقد نقله بعض عن الامام انكاظم

عليه السلام ، لانه كان تعالى من حيث ذاته في غيب محض ووجود مطلق ليس في مرتبة اطلاقه شيء والآن كما كان -جلال- .

واما الثانى فلما قال فى «المنتهى» ان الوجود حقيقة فى الواجب  
والممكن بالاجماع ، ولانه لو كان مجازاً فى احدهما لصح نفي الوجود  
عنه فى نفس الامر لانه من اماراة المجاز لكن السلب محال<sup>١</sup> والمنازع فى  
اتصاف المهيئات بالوجود اتصافاً حقيقياً مكابرمقتضى عقله .

وكذلك القول بان الشيئية اعم من الوجود على ماذهب اليه المعتزلة  
من ان المعدوم الممكن<sup>٢</sup> شىء ثابت على معنى ان المهيئة يجوز تقررها فى  
الخارج منفكة عن الوجود لا يضتر<sup>٣</sup> فى هذا المقام كما لا يخفى على ذوى  
الافهام ، بل الخبرينفى القول بشوته فى الازل وكونه شيئاً ويوجب كفر  
قائله . الا ان يقال ان الموجب للكفر انما هو اعتقاد قدم الجواهر والأعراض  
وهم لا يقولون بذلك ، اذا لتقديم يعتبر فيه الوجود وهم لا يقولون بوجوده  
فى الأزل . ولكن حصلت لهم شبهة فى الفرق بين الثبوت والوجود ، و  
جعلوا الاول اعم من الثانى ، فهم لا يقولون بوجود قديم لا بالذات ولا  
بالزمان سوى الله تعالى ، سواء فيه القائلون منهم بالأحوال وغيرهم هذا .

واعلم ان المورد قدس سره قال قبل كلامه على السيد السند ان الظاهر  
كما يقال فى الجسم انه زمانى - بمعنى ان وجوده مقارن لوجود الزمان - يصح  
ذلك فى شأن الواجب تعالى ايضاً ، اذ يصدق ان وجوده مقارن لوجود الزمان .  
نعم ، لا يصح ان يقال انه زمانى بمعنى ان وجوده ينطبق<sup>٤</sup> على الزمان مثل  
الحركة ، ولا يصح ذلك فى الجسم ايضاً ، وعلى هذا ، فلا اشكال اصلاً هذا  
موضع حواته فى هذا المقام ولكن ليس هذا الكلام لذلك العلام كما يشعر به  
قوله متصلاً بما مكر .

١-٢ وق : «راجع» وفى ض : «مجاز» .

٢- فى ض : «يضترنا» . ٣- فى ض : «منطبق» .

هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فان كان من الحق فهو الحق وان كان من الوسوس الشيطانية فنعوذ بالله منها ، والله يعلم حقيقة الحال ، بل هو مما اخذه من كلام سيد المدققين على ما نقله الخفري في حواشيه حيث قال : «نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعينة في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة ، لا بالانطباق فقط ، والالام تكن الاجسام التي في زمان ولا يعرض لها تغير زمانيه» .

قال : «ولاشك ان المجرد مع انه يرى عن التغير ، يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود» ، الى آخر ما قاله هناك .

والمراد ، ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما تكون بحسب الوجود ، ولا يتوقف على الانطباق عليه ، فالمجرد البري عن التغير يجوز ان ينسب الى الزمان نسبة المعينة .

فان قلت : لما جازت نسبة المجرد البري عن التغير الى الزمان نسبة المعية ، فنسبة جميع الأزمنة اليه ليست نسبة واحدة ، لجواز نسبته في كل زمان معين ، كهذا اليوم الى ذلك الزمان بكونه معه في الوجود ، وظاهر ان نسبة جميع الأزمنة الى هذا اليوم ليست على السواء ، فنسبتها الى المجرد الموجود معه<sup>۱</sup> ايضا ليست على السواء ، فما معنى قول السيد المتقدس عن الغواشي . الى آخره .

قلت : يصدق على المجرد انه في هذا ليوم فظروا للمصدق<sup>۲</sup> لا للمجرد ، اذ لا تعلق له بهذا اليوم ولان نسبة غير كونه معه في اصل الوجود وكمائه

۱- في آ و ق : «تقرر» . ( س آخر : وكمائه موجود مع هذا اليوم )

۲- هذا في ض : «الموجود المجرد وهو ايضا» .

۳- في ض : «للمصدق» .

موجود" في هذا اليوم في اصل الوجود كذلك موجود مع ساير الازمنة في اصل الوجود كذلك موجود - وكما انه يصدق في هذا اليوم انه موجود معه في اصل الوجود ، كذلك يصدق فيه انه موجود مع ساير الازمنة في اصل الوجود ، فعدم كون نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم على السواء ، لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرّد الموجود معه كذلك وذلك لاختصاص وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرّد بهذا اليوم .

قال السيد السند: «واما سادساً فلأن الزمان والمكان شقيقتان متضاهيان مرتضعان في الأحكام من لبنٍ واحد ومن ثديٍ واحد، فكما وراء الامتداد المكاني اعني فوق النك الأقصى المحدث لجهات العالم عدم صرف لاخلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا امتداد ، ولا نهاية ولا . لانهاية ، واذابلخ السطح المحذب منه انسان لم يمكنه ان يمّكّده ويسطها ، لالمصادم ومانع مقداري، بل لعدم الفضاء والبعد واتقاء المكان والجهة ، فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح لاتماد ولا ، لاتماد ، ولا استمرار ولا ، لاستمرار ولا نهاية ولا ، لانهاية ، ولا زيادة ولا نقصان ، فاستمع القول واتبع الحق ولا تكوّن من الجاهلين» انتهى كلامه رفع مقامه<sup>٢</sup> .

قال المورد : «ضعفه طاهر» ، لأنه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات الحكميّة» انتهى<sup>٣</sup> .

والمراد انه قياس فقهي لا يفيد الا الظن والمسئلة ممّا يطلب فيه اليقين ، فلا يجوز اثباتها بالدليل الظني .

اقول : تتبع احوال الزمان والمكان ككونهما امتدادين متناهيين

١- في د فقط .

٢- انتهى قول السيد السند الداماد في مبض صفحه ٢٢ في انقبسات طبع تهران سنة ١٣١٤ .

٣- في ض : «فتدبر انتهى» .

٤- ٢ وق : «لكونهما» .

و کالتلازم بينهما وجوداً وعدماً ، اذ الزمان ليس الامتداد حركة الفلك ، كما ان المكان ليس الامتداد به الفلك ، فاذا لم يكن فلك ، فلا زمان ولا مكان كما سيأتى ذلك فى صريح كلام امير المؤمنين - صلوات الله وسلامه عليه - : فلما ابداع الفلك وما فيه من الاجسام وادى وجود الزمان والمكان . فهما مثلاً واحدةٌ واليه الاشارة بقوله : متضاهيان زمان لكونهما معلولى علةٍ مرتضعان فى الاحكام من لبن واحد وثدى واحد مع الحدس القوى من الأذهان الثابتة يفيد الجزم ، بان وراء الامتداد الزمانى عدم صريح و ليس ساذج ليس فيه شائبة ايس ، كما ان وراء الامتداد المكانى كذلك ، وكذلك حجةٌ على الغير مع كونها معلومة يقينياً وقد سبق منهم التصريح بان الامتداد الزمانى موهوم محض "لا منشأ له موجود فى الخارج ، واذ لم يكن له منشأ<sup>٢</sup> الحال فى كثير من المسائل الحكيمة يستعان<sup>١</sup> فيه بالحدس الصائب ، فلا يقوم موجود فى الخارج ، بل كان مخلوقاً للوهم ومخترعاً له ، كان عدماً صريحاً ليساً<sup>٣</sup> باتاً بحثاً ساذجاً صرفاً ، لا امتداد فيه ولا زيادة ولا نقصان ، الى غير ذلك من الصفات المذكورة . فهذا منه - قدس سره - ايماء لطيف الى ان ما وراء الامتداد الزمانى يكون حالة مستقرة لافيه تقدم حال ولا تأخر اخرى ، وهو المعبر عنه بالثابت ، فهو تصوير لتعقل ما وراء ذلك الامتداد ، وبه ينحل ما اشكل على المورد تعقله - كما سبق ذكره - .

واعلم ان اللاتمام عبارة عن عدم التمام عما من شأنه التمام ، وما وراء الامتداد الزمانى ليس كذلك ، وكذا النهاية واللا نهاية - كذا - الزيادة والنقصان وما شابه ذلك فانها كلها من خواص المقادير والكميات وما وراء

١- فى ق : « يسبقان » . ٢- ٢ وق : « له ملجاء منشأ » .

٣- ٢ وق : « ليس » . ٤- ٢ وق : « تلك » .

٥- فى ٢ وق وض فقط . ٦- فى ض فقط .

الامتداد الزماني عدم صريح لامقدار له فلا يثبت له شيء من تلك الخواص بطريق اولي . وهذا مثل الحايط ، فانه لا يقال له أعى ولا بصير ، وكذلك المجردات لا يقال لها انها داخله العالم ولا خارجه ولا متصلة ولا منفصلة ، اذ الخروج عدم الدخول عما من شأنه الدخول . هذا ! (الف) .

ثم ان المورد - قدس سره - بعد ان نقل كلام السيد السند وغيره واجاب عنه بما اجاب قال : « فقد ظهر بما قُـررناه ان القول بالزمان الموهوم مما لا يمكن ابطاله بسئل هذه الوجود . »

اقول قد ظهر بما قُـررناه<sup>٢</sup> ان القول بالزمان الموهوم مما لا يطابق العقل ولا يوافق النقل ، وان كل وجه من هذه الوجوه بحال<sup>٣</sup> برهان قاطع على ابطاله وان هذا القول من هذا الفاضل - قدس سره - انما نشأ من قلّة التدبّر وسوء التفكر ، وليس غرضي من هذا الكلام الطعن على ذلك العلامة كلاً وحاشا - ثم كلا وحاشا - فانه من الفحول وكلامه مما يتلقّاه فضلاء علماء عصرنا هذا بالقبول من غير تأمل دقيق او فكر عميق ، كأنّهم يرونه من الوحي المنزل على النبي المرسل ، وهم قد قرع اسماعهم : « ان الجواد قد

(الف) فدا اشار المؤلف انتحريه الى مرامه صدور المحققين ان الحدوث المجمع عليه على ازوم التعبّد به ، حدوث العالم الذي نحن من اجزائه لان الصور انحاء في المادة في المادة سيالة متحركة والعالم المادي حادث زماني لسريان الحركة في الجواهر والزمان عين الحركة وكل صورة ممتدة مادية بحدّ رابع نسميه الزمان واما العالم المجردات غير داخل في العالم ولان عالم ولا نعرف من العالم الاماهو الواقع في التجدد ونحن ايضاً من اجزائه واملّيون لا يعرفون من العالم الا هذا العالم المادي - جل - .

١- آوق لما . ٢- د : « قُـررنا » .

٣- آ : « بحالته » . ٤- في د وض فقط .

يكبو، والصَّارم قدينبو»<sup>١</sup>، وان السهو والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان، بل الغرض منه ان لا يعتمد على كلامه المذكور في هذا الباب ، فانه بعيد عن صوب الصواب ، فوجب الايماء الى ذلك لتلافي غير<sup>٢</sup> المقلد بقول من يدعى شيئاً لا يقدر على -بيان ما يدعيه ، وان بذل ما فيه كمال جهده وتام مساعيه وكيف يقدر على<sup>٣</sup> -بيانته وهو مخالف للعقل والنقل .

واما الاول ، فلما مر ، واما الثاني فلما اشار المورد -قدس سره- ايضاً بعد كلام بقوله<sup>٤</sup> : فحينئذٍ ينبغي ان ينظر فيه هل هو مما يخالف الشرع ام لا ؟ فان لم يكن مخالفاً ، فيها ونعمت ، وان كان مخالفاً له على ما يشعر به بعض الآثار ، فيجب ترك الاقتحام فيه والوقوف عند الشبهة»  
اقول ظاهر الحديث المشهور -كما سبق بيانه- وقول الباقر عليه السلام في جواب زرارة [بن أعين] بعد ان سئله : «اكان الله ولاشيء ؟» نعم كان ولاشيء<sup>٥</sup>.

وقول الرضا عليه السلام : «ان الله تبارك وتعالى قديم والقدم صفته التي دلت الماقل على انه لاشيء قبله ولاشيء معه في ديمومته»<sup>٦</sup> .  
فقد بان لنا باقرار العامة معجزة الصفة انه لاشيء قبل الله ولاشيء مع الله في بقاءه ، وبطل قول من زعم انه كان قبله او كان معه شيء في بقاءه لم يجز ان يكون خالقه لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقاً لمن<sup>٧</sup> لم يزل معه<sup>٨</sup> ؟

١- «ذلك من امثال العرب» . ٢- في ض : «يفتر» .

٣- في د وض فقط . ٤- في ق : «بقول» .

٥- اصول الكافي ج ١ كتاب التوحيد ، باب الكون والمكان ، ص ٩٠ ، طبعه ١٣٧٥ هـ ق بطهران .

٦- عيون اخبار الرضا ، ج ١ ص ١٤٥ ، في بيان بعض صفاته تعالى باب

١١ ، طبع سنة ١٣٧٧ ق . م . ٧- في ض : «لما» .



- وما في الكافي في باب الصفات الذات في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ، قال : سمعته يقول : كان الله ولاشيء<sup>١</sup> غيره<sup>٢</sup> - وقول امير المؤمنين - صلوات الله عليه - في بعض خطب نهج البلاغة « وانه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان عدمت عنه عند ذلك الآجال والاوقات وزالت السنون والساعات فلاشيء - الا الله الواحد القهار »<sup>٣</sup> .  
ينفي القول بالزمان الموهوم ، لأنه لو كان امراً نفس امرى منتزعا من استمرار وجود الواجب ، وكان امراً ممتداً ، ليكون وعاءً وظرفاً لعدم العالم - كما صرح به المورد - لكان قبل ابتداء العالم ، والخبر ينفيه ، وخصوصاً على القول بوجوده وعدم الفرق بين الزمانين الابليل والنهار .

والجواب بان المنفى هو الزمان الحادث مع حدوث العالم الذي له تحقق في نفس الامر ، لا الزمان الموهوم الذي كان قبل حدوثه الذي هو وهمي محض واختراعي صرف ليس له منشاء انتزاع موجود ، كما نقل عن الغزالي والشهرستاني ، فلا تحقق له في نفسه<sup>٤</sup> فضلاً عن ان يكون متجزئاً بالآجال<sup>٥</sup> والاوقات والسنين والساعات . ولذا قيل اختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله ، اذ الظاهر ان المراد بالمنفى هو الوقت الموجود في نفس الأمر ، والا فيمكن فرض وقت قبل اليجاد ، وان لم يكن بين اجزائه تمايز الا بالفرض ، فلا سفاة بينهما يهدم ببيان كلام المورد - رحمه الله عليه - مع

١- عن ابي جعفر (ع) كان الله عز وجل ولاشيء غيره باب صفات الذات من كتاب التوحيد من اصول الكافي ، ص ١٠٧ .

٢- في آ وق : فقط . وانه يعود . . . بعد فناء العالم ، بدل الدنيا

٣- نهج البلاغة ضمن خطبه في التوحيد ، ص ٧٤٢ ترجمه الفيض

٤- في ض : «نفس الامر» . ٥- آ وق : «الاحوال» .

ما فيه من التعسف، اذ النكرة في حيز النفي تفيد العموم، فلا وجه للتخصيص على<sup>١</sup> ان الظاهر ان مراد الطوسي بالوقت المنفي هو الوقت مطلقاً<sup>٢</sup>، موجوداً كان او موهوماً، لأنه نكرة واقعه في سياق<sup>٣</sup> النفي. فتخصيصه بالوقت الموجود - كما فعله - القوشجي - لا وجه له. ويدل عليه ايضاً ما مر من تحقيق مذهبه لا يقول بالزمان الموهوم، فلا يمكن فرض وقت قبل اليجاد وهمياً ايضاً يصح<sup>٤</sup> لوقوع اليجاد فيه. فالقول بالحدوث غير محتاج الى القول بالزمان الموهوم كما هو الظاهر من المحقق الطوسي ايضاً.

- وجعل المحشى المحقق ملا عبد الرزاق في حواشيه على الخفية بعد كلام بقوله: وقد حققنا في حواشينا المتعلقة على مبحث الجواهر من هذا الكتاب، ان مراد المصنف بالوقت المنفي هو الوقت المطلق اعم من ان يكون موجوداً او موهوماً فلا يمكن فرض وقت قبل اليجاد ووهماً ايضاً يصح لوقوع اليجاد فيه، فلا يحتاج تخصيص اليجاد في وقت الحدوث الى مخصص<sup>٥</sup>. ولذا قال الفاضل المدقق والنحرير المحقق آقا حسين الخوانساري -رحمة الله عليه-: «ان الزمان الموهوم الذي اثبتة الاشاعره قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين ومنهم المحقق الطوسي -رحمة الله عليه- كما يظهر من تصفح كلامهم» وانت -خير<sup>٦</sup>- بما فيه من ايماء لطيف الى ان القول بالزمان الموهوم مما لا محصل له عند التحقيق، وهو الحق الذي لامرية فيه، لما عرفت انه عند التحصيل يؤول الى مجرد اسم من دون ثبوت المسمى، نأياك والقول به.

٢- في ض: «مطلقه».

١- في ض: «الا».

٤- د وض: «يصاح».

٣- في ض: «حيز».

٦- في د وض فقط.

٥- في آ وق فقط.

٧- في ض فقط.

## تنبيه\*

لا يذهب عليك ان كلام الامام عليه السلام صريح فى وجود الزمان و  
بدهاه انيته وكونه مقدار حركة الفلك ، ولذا يكال به السنون والشهور  
والايام والدهور ، ولا يتصور شئ " من ذلك فى العدم ، ولذا حكم بعدم  
الآجال والاوقات وزوال السنين والساعات عند فناء الزمان المسبب من  
فناء العالم ، لان انعدام المتحرك المستلزم لانعدام الحركة المستلزم لانعدام  
الزمان مستلزم لانعدام ما يعرضه من الآجال والاوقات والسنين والساعات  
وما شابه ذلك من الصفات ، والمنازع من اوائل الفلاسفة فى وجوده مكابر  
منتضى عقله .

وما احتجوا به - عليه - من استلزامه وقوع الزمان فيه وتركيب الجسم  
من الاجزاء ، وكونه واجبا بذاته ، احتجاج فى مقابل الضرورى ، مع انه  
مردود عليهم ، كما يبين فى محله فذلكته<sup>٢</sup> مذكره الطبرسى فى «مجمع البيان» .  
من ان الزمان التقديرى<sup>٣</sup> ، هو الاظهر بالنظر الى الشرع الأنور<sup>٤</sup> . اى لو فرضنا  
وقد رنا قبل حدوث الزمان زمانا آخر لم يكن العالم فيه ، وكان الواجب تعالى  
فيه بالمعنى الذى يقال الآن انه تعالى موجود ، وبهذا يتصحح معنى حدوث  
العالم ومعنى «كان الله ولم يكن معه شئ» من دون التمسك بالزمان الموهوم .  
فقول المورد - زيدا جرم - : «ومعنى حدوث العالم لا يتصحح بحسب  
ظاهرها وصلنا اليه الا بالتمسك بالزمان الموهوم» لا وجه له . ويندفع به  
ابضا شبهة الفلاسفة «لو كان تقدم البارى على وجود العالم بقدر متناه ، لزم  
حدوثه ، والالزم قدم العالم» لان معنى التقدم الغير المتناهى ، انه لا ينتهى

٢- آوق : « فذلك » .

١- آ فى د وض فقط .

٤- آ وق : « المنور » .

٣- آ وق : « التقدرى » .

وجود المتقدم الى حد لا يكون قبله وتلك القبليه لا يتحقق الا بالزمان ، لاننا نختار الثاني ونقول : كان ذلك الزمان المقدر<sup>١</sup> لا المحقق<sup>٢</sup> فلا يلزم قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك حتى يلزم منه قدم العالم فتحقق به القول بوجوده العالم بدونه كما هو طريقة المليين وذلك<sup>٣</sup> عليه الاخبار المتواترة من الطرفين كما صرح به المجلسي - قدس سره - في «فرائد الطريفة في شرح الصحيفة» بل هو من ضروريات الدين وجاحده كافر كما صرح به الحطاي<sup>٤</sup> في بعض فوائده مدعياً فيه الاجماع حيث قال في جواب من<sup>٥</sup> سئله عن معتقد التوحيد والعدل والنبوة والامامة ، الا انه يقول بقدم العالم ما يكون حكمه في الدنيا والآخرة : «متى<sup>٦</sup> اعتقد قدمه فهو كافر بلا خلاف ، فان الفارق بين المسلم والكافر ذلك وحكمه في الآخرة حكم باقي الكفار بالاجماع» .

وفي التخصيص نظر ؛ لأن حدوثه لما كان من ضروريات الدين كان ينبغي ان يكون حكم من انكره في الدنيا ايضاً حكم باقي الكفار . تامل فيه . وفي «الاحتجاج» في حديث طويل عن الرضا ، عليه السلام ، نأخذ منه موضع الحاجة «اجمع المسلمون على ان ماسوى الله فان ماسوى الله فعل الله»<sup>٧</sup> وهو استدلال باجماعهم على حدوث ماسواه ، لأنه فان ، وكل فان محدث . وفيه دلالة على ان اجماعهم حجة يجب التمسك بها ، وهل هو مفيد للقطع ام لا<sup>٨</sup>؟ الظاهر الثاني كما صرح به البهائي - رحمة الله عليه - في حواشيه

١- في ض : «المتقدر» . ٢- في ض : «المتحقق» .

٣- في ض : «دل» . ٤- في ض : «المجلسي» .

٥- في ض و د فقط . ٦- في ض : «من» .

٧- الاحتجاج ص ٢٢٠ ط . الذجف الاشرف ١٣٥٠ هـ .

٨- في ض : «ليفيد القطع» .

على زبدة الاصول «لانه عبارته عن تطابق آراء رؤساء الدين على حكم واذعانهم به، وهو غير محسوس، وانما المحسوس قول كل منهم بانه يدعن بهذا الأمر، وتواتر هذا القول عن كل منهم لا يفيد يقين بانه يدعن به في الواقع لاحتمال التقية<sup>١</sup> او الكذب من بعضهم، نعم يفيد الظن به لاصالة عدمها<sup>٢</sup> - ولا سيما الثاني المصادم للعدالة.

فقول بعض المتكلمين، ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه، محل نظر، على ان اثبات الاجماع على وجه يكون دليلاً قطعياً يعلم دخول المعصوم بدون التمسك بدعوى الضرورة كما قاله ملا ميرزا محمد بن الحسن الشيرازي في بعض حواشيه، او بالاخبار المتواتره من الطرفين كما قاله المجلسي<sup>٣</sup> مشكل.

واما قول بعض المتفلسفة المتعصبة اكثر من تلك الاخبار صريحة في ان المراد بالحدوث ليس الا مطلق الحاجة والمخلوقية وحجة رسول الله (ص) على الدهرية المذكورة في «الاحتجاج» مبنية على ذلك، اذ قال لهم فهذه اني يشاهد من الاشياء بعضها الى بعض مقتضى<sup>٤</sup>، لانه لا قوام للبعض الا بما يتصل به كما ترى البناء محتاجاً بعض اجزائه الى بعض والالهم يتسق<sup>٥</sup> ولم يستحكم، وكذلك ساير ما ترى. فاذا كان هذا المحتاج بعضه الى بعض بقوامه وتمامه هو التقديم فاخبرني<sup>٦</sup> لو كان محدثاً<sup>٧</sup> كيف وماذا كانت تكون صفته<sup>٨</sup> ؟

- 
- ١-٢ وق «التقيد» .  
 ٢-٢ في د وض فقط .  
 ٣-٢ : «المحل المورد» .  
 ٤-٢ وق : «متفرقة» .  
 ٥- في ض : «لم يبق» .  
 ٦-٢ وق : «فاخبروا» وفي ض فاخبروني .  
 ٧-٢ وق «حادثاً» .  
 ٨- في ض : «صفة» .

ففيه ان الدهرية - لما - كانوا قائلين بان العالم قديم بالذات وكانوا يقولون : «ماهى الاحياتنا الدنيا يموت ونحیی ، وما يهلكنا الا الدهر»<sup>٢</sup> وكانو يضيفون كل حادثه تحدث الى الدهر زعماً منهم انه المؤثر ، ولذا ورد فى الخبر عن سيد البشر (ص) «لاتسبوا الدهر فان الدهر هو الله»<sup>٣</sup> اى هو الآتى بالحوادث لا الدهر ، احتج عليهم به فقيه واحتياجه الى المؤثر لانه يدل على المنافاة بين الاحتياج والقدم ، فلا بد من حمله على الذاتى ؛ فيدل على امتناع كون الممكن قديماً بالذات ، فيكون حادثاً محتاجاً الى المؤثر .

واما انه حادث بحدوث الذاتى او الدهرى او الزمانى فلا دلالة له عليه ، فليتأمل

#### تنبيه

القول بالزمان - الموهوم<sup>٤</sup> - التقديرى يؤول الى القول بالحدوث الدهرى ، اذ حاصله ان قبل حدوث الزمان لم يكن زمان آخر ، بل انما كان ذلك بمجرد الفرض ومحض التقدير ؛ فاذا لم يكن قبله زمان اصلاً ، كان عدماً محضاً وليساً ساذجاً غير مقتدر ولا متكتم ، فكانت مسبوقية الوجود بالعدم الصريح مسبوقية غير زمانية . فاذا لم تكن لاستلزامه القدم<sup>٥</sup> والمقدر خلافه ذاتية كانت اودهرية ، اذ اقسام الحدوث منحصرة فى معان ثلاثة :

ذاتى ، وهو عبارة عن وجود المهيمة بعد عدمها فى لحاظ العقل دون النواقع . ودهرى<sup>٦</sup> ، وهو عبارة عن وجودها - بعد نفى صريح واقعى غير كمى وزمانى ، وهو عبارة عن وجودها<sup>٧</sup> - بعد عدم واقعى كمى<sup>٨</sup> ، فاذا لم يكن

١- فى د وض فقط . ٢- آيه ٢٣ : «سوره الجاثيه» .

٣- لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر : الفائق للزمخشري ، ج ١ ص ١٩٩ ،

عن النبى (ص) روى فان الله هو الدهر . ٤- فى ض فقط .

٥- وق : «القديم» . ٦- فى د وض فقط .

٧- فى ض : «مسبوقة بعدمها فى وعاء كمى» .

الزمان التقديرى بمعنى الحدوث الذاتى ولا الزمانى لانه زمان واقعى نفس امرى ، لاتفاوت بينه وبين هذا الزمان الابليل والنهار ، لازمان فرضى تقديرى ، فلا بد من ان يكون بمعنى الحدوث الدهرى ، اذ لم يعهد منهم اصطلاح غير ما ذكرناه . ويؤيده ان الفاضل المجلسى -رحمة الله عليه- ذكره فى «الفرائد الطريفة» فى مقابل الزمان الموهوم حيث قال : ان اوليته تعالى وآخريته فسّرناه بوجوده :

الاول ، ان يكون المراد الاسبقية بحسب الزمان ، وهذا انما يتم اذا كان الزمان امر موهوماً كما ذهب اليه المتكلمون ، او بحسب الزمان التقديرى كما ذكره الطبرسى فى «مجمع البيان» اذ لو قيل بزمان موجود قديم يلزم اثبات قديم سوى الواجب ، وهو خلاف ما ذهب اليه المليون<sup>١</sup> .

وبما فصلناه<sup>٢</sup> ظهر ان القول بالحدوث الدهرى ليس مما اخترعه السيد السند الداماد -رحمة الله عليه- كما ظن ، بل هو قول متصور مشهور فى السلف ، ومن قال به من الخلف الحضرة الجلالية المحمدية -خلدت افادته- فى رسالة فارسية له حيث قال بعد نقل اقسام الحدوث وليس النزاع فى هذه انمسئلة بين بعض الحكماء والمتكلمين فى الأول ، اذ الحكماء ايضاً قائلون بالحدوث الذاتى ، ولا فى الثالث لأن هذا النزاع انما وقع بين العقلاء والعاقل

---

١- لا يلزم من انتقابل ، ماتخيله لان حاصله ان ازمان ان لم يكن امراً موهوماً وكان امراً موجوداً ، لا يتصور الوجود هذا الزمان فما قبل ايجاد العالم لا يكون زمان موجود بل مقدور ، وحينئذ ظهر ان اللازم عدم وجود الزمان المقدر وهو اعلم من الاختراعى بل لابد ان يكون نفس امرى ، والا لم يتحقق الاسبقية الزمانية لانها لاتعقل بدون الامتداد فانهم .

٢- لم يظهر ذلك اصلاً وتوهم قول المصنف الطوسى به سهو كما يظهر من قواعد العقائده .

لا يقول ان العالم بتمام اجزائه مسبوق بالعدم الزماني ، وزمان عدمه جزء من اجزائه ، بل انما النزاع في الثاني . فذهب المتكلمون والمحققون من الحكماء الى ان وجود العالم مسبوق بعدم صريح واقعي خارجي ، والباقون من الحكماء قالوا ان انواع العالم لا يمكن ان يكون مسبوقاً بالعدم الخارجي ، قالوا : وهذا القول لا يستلزم ازالة العالم وسرمديته وكونه قديماً بالذات ، لأنه مختص به تعالى ، وهو عبارة عن عدم مسبوقيه بالعدم مطلقاً ، والعالم وان لم يكن مسبوقاً بالعدم الصريح ، الا انه مسبوق بالعدم الذاتي .

ثم قال : « واذ قد تقرر هذا فنقول بناءً على ما ذهب اليه الفريقان : يلزم ان يكون فاعل العالم بجميع اجزائه هو سبحانه تعالى ويلزم منه تقدمه على كل جزء من اجزائه تقدماً ذاتياً .

فلنا ان نقول رداً على الفرقة الثانية : ان وجوده تعالى عين ذاته وذاته لا يمكن ان يكون موجوداً في الذهن ، وانما هو موجود في العين بالاتفاق ، ولان القوه الممكنية لا تدرك ذاته ، فيكون العالم في مرتبة ذاته الذي هو عين خارجي " معدوماً صرفاً ، فيلزم كون وجوده بتمام اجزائه مسبوقاً بالعدم الخارجي ، ولا معنى للحادث الدهري الا ما يكون وجوده مسبوقاً بهذا العدم . انتهى كلامه .

وهو مؤيد مما سلف من ان محصلي المتكلمين لا يصححون القول بالزمان الموهوم ، بل هو بظاهره يدل على ان احداً منهم لا يقول به ، ولعله لم يعد الأشاعره في عدادهم ، بل جعلهم في زمرة غير العقلاء . ونعم ما فعله ، كذلك يفعل الرجل البصير ، وكأنه اراد بانواع العالم ، الانواع المتوالدة التي يتوقف كل فرد منها على فرد آخر من ذلك النوع ، واما المتوالدة التي

١- في ض : « للحدوث » . ٢- ٢ وق : « وان » .

٣- ٢ وق : « يؤيد » . ٤- في ض : « المتولده » .



هى اعم منها كالمعادن ونحوها فمحتملة عندهم للأمرين، القدم والحدوث. ثم انت خبير بأن مجرد كونه فى مرتبة الذات معدوماً خارجياً من غير ان يكون على وجه يصح فيه ان يقال «كان الله ولم يكن معه شىء» لا يناسب طريقه الملة، بل على هذه الطريقة لابد من القول بالانفصال بينهما، وعلى افادته هذه لا يكون كذلك، بل يكون وجوداً متصلاً بوجوده كما يقتضيه تقدمه عليه تقدماً ذاتياً، وهذا غير مفيد، ولعله اراد الفرار عن القول بتخلف المعلول عن علته التامة، فأتى بامر لا يقبل سليقة العامة مع ما فى رده هذا من النظر والبحث. فليتأمل من تيسر له.

وبالجملة: القول بالحدوث الدهرى - على ما قررنا - هو الاظهر بالنظر الى الشرع الأنور، لان الزمان الموهوم لما كان امراً موجوداً على ما قرره المورد وجعله وعاء لعدم العالم وكان قديماً ازلياً - كما مر - يلزم منه اثبات موجود قديم فى نفس الامر سوى الواجب، وهو مع كونه خلاف ما حادهم على اثباته، وخلاف ما دل عليه ظاهر بعض الاخبار خلاف ما جمع عليه المليون. نعم، القول به على وجه قرره لو كان القائل به الاشاعة ما كان به كثير بأس، فانهم يقولون بقدما ثمانية، بل تسعة، فليقولوا بقدمه ابضاً ليصير القدماء على مذهبهم عشرة كاملة. ولعله لذلك تردد<sup>٢</sup> فيه فى آخر كلامه وجعله شبهة موجبة لترك الاقتحام فيها والوقوف عندها.

الا ان يقال مرادهم بالعالم المحكوم عليه بالحدوث ما سوى ذلك الامتداد النفس الامرى من الموجودات الخارجية، والامتداد المذكور لا وجود له فيه، وان كان له وجود فى نفس الأمر وهو مع كونه منافياً<sup>٣</sup> لعموم

١-٢ وق: «وجوديا». ٢-٢ وق: «مردد».

٣- لا منافاه لانه ينتزع منه تعالى مدخلة بعض اوصافه بعد وجوده المنتزع ونيس من اجزاء العالم لانه اسم لما يعلم به انصانع من الجواهر والاعراض.

«كان الله ولم يكن معه شيء» وغيره كما مر لمامر<sup>٥</sup>. لا يخفى ما فيه من التعسف لأن ذلك الامتداد النفس الامرى جزء من اجزاء العالم لأنه غير الله، والاجماع منعقد على حدوثه بجميع اجزائه، فلا وجه للتخصيص.

وبذلك يظهر فساد ما افاده المورد ومن انه لا شك ان غرض المتكلمين اثبات الحدوث الزمانى ايضا ولا استبعاد فيه، اذ مر ادهم بالعالم ماسوى ذلك الامتداد الموهوم، فان المراد به ماسوى الواجب تعالى من الموجودات، والامتداد المذكور لا وجود له. فانه ان اراد انه لا وجود له اصلاً لا خارجياً ولا نفس امرى، فهو مع كونه مناقضاً لما سبق منه غير مرة، يرد عليه انه على هذا مجرد اسم من دون ثبوت المسمى، كيف يكون هذا امرأً متداً مختلفة اجزائه وعاء العدم العالم؟! وان اراد انه لا وجود له فى الخارج ولكنه موجود فى نفس الامر فهو مع كونه منافياً لمامر - كما مر - يرد عليه انه ليس بواجب ذاته<sup>٢</sup> فيكون داخلياً فى اجزاء العالم، ولما لم يكن جوهرأً قائماً بذاته، فلا بد له من محل<sup>٣</sup>، ولا محل له سوى الحركة، فيلزم قدم الجسم.

والحاصل ان الممتنع هو ما يصدق عليه ذلك الامتداد صدقاً نفس امرى لا مفهومه، فان كان له فيها مصداق والافهم محض اسم - ليس الا - كشرىك انبارى.

### تذكرة

المشهور ان الاشاعره قالوا بقدما سبعة<sup>١</sup> هى الصفات السبعة المشهورة: العلم والقدرة والارادة والحياة والكلام والسمع والبصر. وعقد بعضهم منها التكوين. لا شك فى قدم الواجب فلو كانت للزمان الموهوم حقيقة

١- فى ض: ليس: «لمامر». ٢- فى ض: «الذاته».

٣- فى ض: «السبعة».

موجودة قديمة وكانوا قائلين به - كما نسب اليهم - فتلك عشرة كاملة .

ثم ان البقاء والوجود الموصوف به ايضاً زائد ان عندهم قائمان بذاته الحكماء لقولهم بالايجاب والقدم وهم قالوا بهما جميعاً ، فانهم لما قالوا تعالى ، فيلزمهم القول اثر المختار<sup>٢</sup> لزمهم<sup>٣</sup> قديماً . والعجب انهم كفروا بزيادة الصفات وازليتها ، وعندهم ان الازلي لا يكون باحد عشر اثنى عشر القول باسناد تلك الصفات الى الذات على وجه الايجاب . فهم يقولون بالايجاب لا يلزم الحكماء ان يقولوا به ، اذ مجرد القول بالقدم لا يستلزم القول باستناد ذلك القديم الى الموجب ، فان اثر المختار ايضاً يمكن ان يكون قديماً بان يكون ارادة مستمرة متعلقة بمقدور ازلي مستمر ، ويكون تقدم القدرة في الارادة عليه تقدماً ذاتياً لازماً .

فصل ، فيه وصل

الاصل فيما افاده الفاضل المورد هو ما افاده الفاضل القمي محمد طاهر ابن محمد حسين - قدس الله ارواحهم - في رسالته المسماة بـ « بهجة الدارين » حيث قال : « ان العالم حادث بمعنى انه حدث ، بعد تقضى امتداد غير متناه في جانب الأزل متترع من ذات الله سبحانه باعتبار بقاءه وازليته » .

ثم قال بعد كلام : « نقول<sup>٥</sup> تقدم عدم على العالم تقدم بالزمان ، ولكن مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الأطلس ، بل مرادنا به امتداد ينتزع العقل من ذات الله تعالى بملاحظة ازليته وبقاءه ، والزمان بهذا المعنى ليس من جملة العالم لانه ليس من الموجودات الخارجية بل منشأ انتزاعه موجود في الخارج

٢ - في في ض : « اثر المختار » .

١ - في ض : « كما »

٤ - في ض : « ان الحدث » .

٣ - في آ و ق :

٥ - آ و ق « تقديم »

فليس تقدم العدم زماناً على العالم محالاً» .

اقول: كيف لا يكون من جملته مع كونه امرأً ممتداً متقضباً غير متناه؟  
 انيس التناهي واللاتناهي وكذا التقضي والامتداد وما شابه ذلك من الصفات  
 من خواص المقادير والكميات ولوازمها ، والمقدار لا بد له من محل يقوم  
 به لاستحالة قيام العرض بذاته ؟ فان كان محله عرضاً ، فلا بد من الانتهاء  
 بالآخره الى محل جوهرى قائم بذاته ، فان كان واجباً ، فاستحالته ظاهرة ،  
 وان كان ممكناً يلزم منه وجود ممكن قديم ، وهل هذا الا مجرد لفظ يتلفظون به  
 من دون تحقق ما يصدق مفهومه عليه ؟!

ثم قد عرفت ان ذاته تعالى من حيث هو لا يمكن ان يكون منشاء لا تنزاعه  
 بل لو توهم ذلك لتوهم لبقائه . وفيه من الدور ما عرفته ، على ان الاجماع  
 والحديث المشهور وكلام امير المؤمنين وقول الباقر والرضا عليهم السلام  
 دلائل على حدوث العالم ماسوى الواجب ، ولا اختصاص لها بالموجودات  
 الخارجية ، فكم<sup>٢</sup> من موجود لا وجود له فى الخارج وهو موجود فى نفس  
 الامر فهذا الامتداد ، لما كان امرأً واقعياً نفس امرى - كله<sup>١</sup> - ازيد من جزئه  
 - الى غير ذلك من امارات الوجود - كان منافياً لما مر ، وقدمر انه لا يمكن  
 ان ينتزع من ذات الله تعالى بملاحظة استمراره وثباته امر موصوف بالتجدد  
 والتغير<sup>٣</sup> ، فتقدم العدم زماناً على العالم محال بالعقل والنقل .

فظهر ان دليله على عدم كونه - من العالم ، ليس بشيء ، اذ عدم كونه  
 من الموجودات العينية لا يدل على عدم كونه منه فان المراد به كل ماسوى

١- آوق : « بها » .

٢- فى ض : « فلم يكن » .

٣- فى د وض فقط .

٤- آوق : « النفى » .

٥- فى د وض فقط .

الواجب من الموجودات العينية والنفس الامرية، بمعنى ان لا يكون وجودها وتحققها متعلقاً بفرض فارض واعتبار معتبر ، وهى اعم من الخارج مطلقاً ومن الذهن من وجه ، لا مكان اعتبار الكواذب فيه دون نفس الامر . ومثل هذا سمى ذهنياً فرضياً ، ولا شك ان الزمان الموهوم - على ما قرره - ليس من هذا القبيل ، كيف وهم قد حكموا بكونه امراً نفس امرى وعاء لعدم العالم ممتداً متجداً متقضيّاً ذا اجزاء ، مخصصة لحدوث الحادث فى حده منها دون آخر قبله .

وبالجملة انت بعد احاطتك بماسلف غير خاف عليك ما فى كلامه هذا: فلا نعيده مخافة من الاطناب وتحشراً عن سامة الاحجاب .

واما ما قاله من ان هذا الامتداد العقلى بمنزلة المذروع<sup>١</sup> ، وحركة الاطلس بمنزلة خشبة الذراع ، فهذه الحركة يميزها بعض هذا الامتداد فتصير قطعة منه نهراً واخرى اسبوعاً ، واخرى شهراً واخرى سنة .

ففيه ان الحركة يتقدر بالزمان لا الزمان بالحركة ، فهو بمنزلة خشبة الذراع ، وهى بمنزلة المذروع ، ولذا قال صاحب التلويحات: « واستحفظ الزمان بأظهر الحركات وهى التى منها الحركة اليومية ، ويتقدر به الحركات وسبته الى الحركات نسبة خشبة الذراع الى المذروعات » .

ولعله اراد بما ذكره ما اشار اليه المورد - قدس سره - فى كلامه السابق من عدم التفاوت بين الزمانين الابأن هذا يتبع بعض باليل والنهار ويتصف بمشابه ذلك من الصفات وليس ذلك فى ذلك الامتداد .

واما ما اورده على القائل بالحدوث الدهرى من انه لما رأى ان الاكتفاء بالحدوث الذاتى مخالف لما ثبت من دين الاسلام ومضاد لما نص عليه الائمة

—عليهم السلام— ولم يمكنه ابطال مامن مسلمات اهل الحكمة وهوان ذات انبارى تام الفاعلية والعلة التامة للعالم فاضطر<sup>١</sup> الى الجمع بين هذا القول والقول بالحدوث الواقعى الخارجى بنفى الامتداد الواقعى ولم يتفطن بان هذا الجمع من المستحيل ، لان العلة التامة يمتنع<sup>٢</sup> ان يتخلل بينها وبين وجود المعلول عدم فى الخارج والواقع ، ولم يشعر بان العالم اذا كان فى الخارج مسبوقاً بالعدم ، لزم ان لا يكون دائماً الوجود ، وما كان كذلك لا يجوز ان تكون علته التامة دائمة الوجود .

ففيه انه لما رأى ان القول بالحدوث الذاتى كما يكون مخالفاً لما ثبت من دين الاسلام ومضاداً<sup>٣</sup> لما نص عليه الاثمة<sup>٤</sup> ، عليهم السلام ، كذلك القول بالحدوث الزمانى مع كونه مخالفاً للواقع ، فاختر القول بالحدوث الدهرى نيكون به عاملاً بالاصلين و—ينجوبه<sup>٥</sup> من الشكوك والشبهات والمين، فهو لا يقول بدوام وجود العالم ، كيف وهو يصرح بكونه مسبوقاً بالعدم الخارجى ، بل يصرح بانه لو فرض وقد قبل حدوث الزمان زمان آخر غير متناه لم يكن العالم فيه ، وكان الواجب تعالى فيه ، ولا يجوز تخلف المعلول عن علته التامة ، بل يقول : ان وجود العالم لم يكن ممكناً فى الازل ، بل كان موقوفاً على سبق العدم كما سيأتى بيانه .

ومن العجب ان هذا الرجل —وقدره معلوم— مع نصريه يكون هذا الامتداد امرأ ازلياً واقعياً نفس امرى ، لم يتفطن بكونه مخالفاً للشرع كما تفطن به الفاضل المورد ، بل حسب انه موافق له ، ولذا استدل بكريمة:

١— فى ض: «فاضطروا» . ٢— آ وق وض: «يمنع» .

٣— فى ض: «مضافا» .

٤— فى النسخ كلها «اثمه» وهو سهو .

٥— آوق: «ينجيه» .

«ان ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة ايام»<sup>١</sup> وبقوله «ففضيهن سبع سموات في يومين»<sup>٢</sup> على الزمان الموهوم ، بانه لولا الامتداد الذي اخترناه لما كان لسته ايام او يومين في<sup>٣</sup> الآيتين معنى وفيه -دقيقة- ان المراد بهذه الأيام ، الاوقات الفرضية التقديرية ، والافعلی القول بالامتداد المذكور ايضاً لامعنى لها ، اذ المتعارف والتبادر منها كما صرح به اهل التفسير، زمان طلوع الشمس الى غروبها، ولم يكن حينئذ طلوع ولا غروب، على انه صرح في كلامه آتفاً بأن ابعاض هذا الامتداد انما يميز ويصير<sup>٤</sup> قطعة قطعة ليلاً ونهاراً بحركة<sup>٥</sup> الفلك الاطلس ، ولم يكن وقتئذ لافلك ولا حركة ، فالمراد مجرد الفرض والتقدير، والمحققون يفرقون بين اليوم والنهار ، ويقولون : ان اليوم من حركة الأقصى دورة واحدة ، وهو ليس سماء بل السماء -منحصرة-<sup>٦</sup> في افلاك الكواكب السبعة السيارة ، وانما وجود الليل والنهار بحركة فلك الشمس ، فيجوز ان يكون اصل جرم الاطلس خلق اولاً طبقة واحدة ، ثم اديرسته دورات وفي مدتها خلق ما فيها من السموات والارض ، بان جعل السماء بعدكونها طبقة واحدة سبع طبقات او ازيد ، والارض مثلهن ، فلاحاجة في تصوير<sup>٧</sup> معنى الآية الى القول بالزمان الموهوم فضلاً عن ان يكون دليلاً عليه .

١- آيه ٥٣ الاعراف و آيه ٢ يونس .

٢- وبعده واوحى في كل سماء امرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح و حفظا ذلك تقديران عزيز العليم آيه ١١ ، سورة قصص .

٣- في آوق : «من» . { آوق : فقط .

٥- آوق : «ايضاً» . ٦- آوق : «تصير» .

٧- د : « لحركة» . ٨- في د وض فقط .

٩- ق : «تصوير» .

## تذكرة و تنيه

نازع بعض الحكماء في الحدوث الذاتي وانكراحتياج الممكن الى المؤثر كديمقراطيس وشيعته القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق<sup>١</sup> وبهم شكوك<sup>٢</sup> وشبه قداوما اليها والى اجوبتها المحقق في «التجريد» وقد فصل الكلام فيهما<sup>٣</sup> ابن سينا في «الشفاء» فلما لم يكن الحدوث الذاتي متفقاً عليه<sup>٤</sup> بينهم نبه الحضرة الجلالية في افادته السابقة بلفظ البعض الى ما فيه من الخلاف، ويشبه ان يكون هذا ايضاً مراد السيد السند قدس سره<sup>٥</sup> بقوله: «لا يجوز ان يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي لاتفاق الحكماء على الحدوث بهذا المعنى، لأن كلامه مطلقاً لا يأبى عن ذلك كثيراً، لانه لم يقل لاتفاقهم جميعاً أو كلاً أو ما يشابه<sup>٦</sup> ذلك مما يفيد استغراق الافراد واستيعابها اكثر<sup>٧</sup> بحيث لا يشذ منهم فرد. فيجوز ان يكون مراد اكثرهم المعتد بهم اما بحذف المضاف او بحمل<sup>٨</sup> التعريف على العهد او يجعل القضية مهمة، الى غير ذلك

مما اورده عليه المورد بعد نقل كلامه المنقول بقوله: «و نحن نقوله اما الحكماء فيجوز ان يكون كلامهم في الحدوث الذاتي، وكونه متفقاً عليه بينهم ممنوع؛ وان كان نسبة الخلاف الى ارسطاطاليس وامثاله من خطأ الناظرين في كلامهم وعدم فهمهم - كما هو مرامهم، على ما حققه الفارابي

١- في د وض فقط . ٢- د وض «لهم» .

٣- في د وض فقط .

٤- في د وض فقط : «ويشبه ان يكون هذا مراد السيد السند المحقق الداماد قدس سره» . ٥- آ وق : «لاياتي» .

٦- آ وق : «يشابه» . ٧- في آ وق فقط .

٨- في النسخ «بجمل» و هو سهو .



في الجمع بين الرايين - بل الظاهر كما يشهد به الفحص ، انه قد كان التكلم في الحدوث الذاتي والمناظرة فيه شائعاً بينهم ، فقلعته ذهب بعضهم الى انقدم بذلك المعنى ايضاً مما لا واقع له كثيراً . كيف والكلام اذا كان قابلاً للتوجيه بان يكون له محمل صحيح وجب حمله عليه .

ومن الغريب انه نسب القول بالزمان الموهوم والحدوث الزماني الى المتكلمين مطلقاً ومحصلوهم لم يقولوا به - كما صرح بذلك والده العلامة<sup>١</sup> وهو قد نقله في اوائل حاشيته الطويلة ، وكذا الحضرة الجليلية في كلامه السابق ذكره مصرح به فكما جاز اطلاق المتكلمين على اكثرهم عدداً بل - على<sup>٢</sup> - اقلهم الغير المعتد بهم ، وهم الأشاعرة الغاغة الذين هم ارادل الخلق رأياً ، فليجز اطلاق الحكماء ايضاً على اكثرهم المعتد بهم الذين هم افاضل الناس عقلاً ، والافما الفرق بين الاطلاقين ولم صار احدهما صحيحاً والاخر سقيماً حتى اورث الاعتراض على من اطلقه والتعريض عليه بعدم<sup>٣</sup> تفحصه - تصفحه و<sup>٤</sup> - اطلاعه على اقوال قدماء الحكماء ، كلا وحاشا ، ثم كلا وحاشا ! بل هو الذي لم يرض لنفسه الاتسمية بالمعلم الثالث وهو حقيق بذلك ، فانه والد الحكماء رتبة<sup>٥</sup> ، وان تأخر عنهم دهرأ ، وكيف يتوهم من له ادنى معرفة<sup>٦</sup> بحال السيد السند الماجد وتتبعه في العلوم ومهارته في الفلسفة والكلام ، انه لم يقف على مناظره اولئك الأنعام في الحدوث الذاتي وتكلمتهم<sup>٧</sup> :يه وذهاب بعضهم الى كون العالم قديماً بالذات مع ، اشتهاة

١ - فيه سهوين وانما ذلك والدميرزا ابراهيم بن المولى صدر اشيرازي لانه ذكر في صدر تلك الحاشية ذلك نقلاً عن الفاضل المعاصر كما لا يخفى على من رفض المتعصب والعناد ولكن حبان شئ يعنى ويصم .

٢ - في د وض : فقط . ٣ - ٢ وق : « تقديم » .

٤ - في د وض : فقط . ٥ - في د : « معارفه » .

بينهم وشياعه حتى انه قد ذكر في المختصرات فضلاً عن المطولات .

### تبصرة

فان قلت: على القول<sup>١</sup> بالحدوث الدهري لم تأخر العالم عن حرم كبريائه تعالى في الوجود وبهم<sup>٢</sup> يتصحح تخلفه عنه مع كونه منبع الجود تاماً في ذاته وصفاته التي هي عين ذاته .

قلت : لقصوره وعدم قبوله الوجود الازلي ، فيكون تخلفه عنه تعالى تعالى في الافاضة ، وذلك لا من جهة تأخير<sup>٣</sup> من مقتضى ذاته وتلقاء نفسه كما ان تخلف المعلول عن مرتبة ذات العلة من نقصان جوهره عن قبول الوجود في تلك المرتبة . والى ذلك يشير قولهم : «ان العالم لم يكن ممكناً قبل ذلك الوقت، ثم صار ممكناً فيه، والامكان شرط في التأثير والمقدورية، اذ الوجوب والامتناع يجبلانها. ومرادهم انه لا يلزم من ازية امكان العالم امكان ازيلته ، اذ امكان ازية الشيء انما يكون ان لو كان امكانه الوقوعي ازلياً . الا ترى ، ان الحادث بشرط كونه حادثاً امكانه ازلي، وليست ازيلته ممكنة لاستحالة ازية الحادث من حيث انه حادث، فالامكان الذاتي متحقق بالنسبة الى الازل ، فلا انقلاب دون الوقوع ، فلا قدم ، فلما زال المانع من جهة وصار ممكناً ، وجد ، فلا تأخير<sup>٤</sup> في الافاضة ولا تغير<sup>٥</sup> في الذات بل لا تخلف للمعلول عن علته التامة ولا تسلسل . وكون الشيء ممكناً بالامكان الذاتي اى كونه بحيث لا يقتضى لذاته الوجود والقدم ، لا يوجب كونه ممكناً بالامكان الوقوعي .

٢- آ وق : «لم» .

١- فى ض : « قيل » .

٤- فى د و ض فقط .

٣- آ وق : « تأخره » .

٦- آ وق : « تأخره » .

٥- فى ض : « ذلك يشبهه » .

٧- فى د : فقط .

فما<sup>۱</sup> قاله الفاضل المورد من ان ربط الحادث بالقديم لا يتصحح الا  
 الا بالتشبيث بالزمان الموهوم ؛ مما لربط له ، بل على القول به لا يتصحح  
 هذا<sup>۲</sup> الربط الا بالتزام التسلسل ، فانهم لما قالوا بان احداث الحادث وقت  
 الحدوث انما كان بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصحح ، اورد عليهم  
 ان ترجيح وقت خاص باعتبار العلم بالاصحح - مما لا يعقل الا اذا كان لذلك  
 الوقت مدخلة باعتبار كونه اصلح<sup>۳</sup> - فيتوقف حدوثه على حضوره ، و  
 ننقل الكلام اليه ويلزم منه التسلسل .

قال المورد - طاب ثراه - في بعض حواشيه : « هذه شبهة قوية على  
 قدم العالم لا ينحل<sup>۴</sup> الا بالقول بالزمان الموهوم والتزام التسلسل على  
 التعاقب اما مطلقاً اوفيه ، لعدم وجوده » .

وفيه انه لما كان امراً نفس امري ، وكان له اختلاف اجزاء متباينة  
 متعاقبة ، كان التسلسل في امور نفس امريّة لا في امور اعتبارية ، واستحالته  
 وان كان على التعاقب امراً مشهوراً من المتكلمين ، فكيف يجوز التزامه  
 والفرار منه الى القول بعدم وجود ذلك الزمان بعد التصريح بوجوده واختلاف  
 اجزائه وكونه امراً نفس امري مخصصاً لحدوث الحادث في حدمنه دون  
 آخر قبله ، كما مرّ في مواضع من ايرادته على السيد في ، مقام<sup>۵</sup> رد ادلّته  
 على ابطال القول بهذا الزمان ، وهل هذا الاتهاقت ؟ ! ، بل لا بد في دفعها  
 من القول بالحدوث الدهري كما او ما<sup>۶</sup> اليه الطوسي رحمة الله عليه - واختص  
 الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله - وقد مر ما فيه<sup>۷</sup> - وفي تحقيق مذهبه ، وانه

۱- آوق : «لما» .

۲- آوق : «بهذا» .

۳- في د وض : فقط .

۴- في ض : «فتطابقة» .

۵- في د وض : «فقطقه» .

۶- آوق : «عليه» .

۷- في د وض : فقط .

لا يقول بالموهوم من الزمان فى مقام الجواب عن الايراد الثانى وغيره ، فنذكر ، ثم تفكر افانه دقيق وبذلك حقيق ، والله ولى التوفيق ويده ازمة التدقيق والتحقيق .

واما ما افاده الفاضل المحشى ملا ميرزا جان فى بعض حواشيه على « القديمة » بقوله : « والحق انه لا محيص فى ايجاد الحادث عن القديم<sup>۲</sup> عن التزام التسلسل على سبيل التعاقب ، وان براهين ابطال التسلسل لا يبطله كما ادعاه الحكماء ومادعاهم<sup>۳</sup> الى الحكم بامتناعه ، وهو لزوم الحركة السرمدية ، المستلزمة لقدم الجسم والزمان على مادعاه الفلاسفة » .  
ففيه انه ليس بلازم ، لجواز ان يكون ههنا امور متعاقبة غير متناهية ولا حينئذ قديم غير تعالى اذ كل موجود يكون حينئذ حادثاً .

فان قلت : يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسل<sup>۴</sup> . قلت : لو سلم ان الاجماع منعقد على امتناعه ايضا ولم يكن المجمع عليه مجرد انه لا شخص موجود أقديماً غيره تعالى ، نقول : لعل الكلى الطبيعى غير موجود فى الخارج على ما ذهب اليه صاحب « المحاكمات » وتبعه السيد المحقق ، فلو سلم فعند الشيخ وغيره من المحققين القائلين بوجود الطبايع فى الاعدان ان الذاتيات موجودة بالذات بوجود الاشخاص والعرضيات بالعرض بوجودها على ما صرح به الاستاذ ، وحينئذ نقول : لعل تلك الحوادث المتعاقبة غير داخلية تحت ذاتى ، فلم يلزم وجود الكلى المشترك بينها الا بالعرض والوجود بالعرض مجازى ، ولو سلم فلعل تلك الحوادث

۱- فى ض : « تقدس » . ۲- ۲- ۱ وق : « القدم » .

۳- ۲- ۱ وق : « بادعائهم » و فى ض : ومادعائهم . اماشيد « ماداهم » صحيح باشد .

۴- فى ض : « المتعاقب بتعاقب الاشخاص للتسلسل » .

تعلقات<sup>١</sup> الارادة - فلم يلزم الاقدم القدر المشترك بين التعلقات وتعلق الارادة<sup>٢</sup> - راجع الى صفته تعالى ، فلا يلزم ذات قديمة غيره تعالى .  
ويمكن ايضاً ان يقال : اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود، والنوع لا يوجد في الخارج<sup>٣</sup> - الا بوجود الاشخاص ، والمفروض ان جميع الموجودات حادثة فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى .  
وما يقال من : ان النوع قديم " فكلام مجازي معناه ، ان قبل كل شخص شخص لا الى نهاية .

ففيه : ان براهين ابطال التسلسل كالتضاييف وغيره يبطله كما ادعاه المتكلمون لكونها متعاقبة بعضها سابق وبعضها مسبق ، فالحادث<sup>٤</sup> الأخير في هذه السلسلة الغير المتناهية موصوف بالمسوقية فقط ، وكل واحد مما قبله موصوف بالمسوقية والسابقة معاً ، فكل سابق مسبق من غير عكس كلي كالحادث الأخير ، فيكون عدد المسوقية ازيد من عدد السابقة بواحد وهو محال ، وان الاجماع منعقد على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله كما يدل عليه مسندة المشهور « كان الله ولم يكن معه شيء » وما يجري مجراه ، فوجود الكلي الطبيعي في الاعدان وكونه قديماً ينافيه . ومنع وجوده فيها مع انه مكابرة لقيام البرهان على وجوده ، ينافي مذهب محقق المتكلمين كالمحقق الطوسي وغيره الذاهبين الى وجوده فيها . فتوجيه كلامهم بذلك مع مخالفته الأمر نفسه ، توجيه بما لا يرضى صاحبه ، وان تلك الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة لو كانت داخلية تحت مقولة العرض

١- أوق : «معلقات وتعلق» . ٢- في د وض : فقط .

٣- آوق : «لواحد» . ٤- أوق : «بالحدث» .

في د وض : فقط .

لكانت محتاجة الى الجوهر<sup>١</sup>، والجوهر<sup>٢</sup> عندهم امانفس حادثة بحدوث  
البدن اوجسم طبيعي، فوجود تلك الحوادث المتعاقبة مستلزم اما وجود  
كلّي ذاتي مشترك بين افراده كالجسم للطبيعي، اووجود جسم قديم تتعاقب<sup>٣</sup>  
عليه تلك الحوادث وان مجموع تلك التعلقات امور ترجّحت على مايساويها  
من غير مرجّح، وان كون كل شخص من اشخاص النوع مسبوقاً بآخر لا الى  
نهاية ليكون جميع الموجودات حادثاً باطل يبرهان التضاييف كما سبق .  
فتأمل جداً في هذاالمقام لتحيط كماينبغي باطراف الكلام .

#### تتميم نفعه عميم

القدرالضروري من الدين والذي يجب ان يكون عليه من؛ كان من  
المسلمين، هو القول بحدوثالعالم بجميع اجزائه، فان حدوثه بمعنى  
جميع ماسوى الله وان لم يكن ثابتاً بالدليل العقلي\* بل الثابت به انما هو  
حدوث عالم الاجسام، لكنه ثابت بالاجماع والاخبار الذين هما المعتمدان  
فى مالا سبيل للعقل اليه . فكون بعض ماسوى الله قديماً وواسطة لربط  
الحادث بالقديم غير ثابت بالدليل العقلي، وما يكون ثابتاً به اذا كان مخالفاً  
للاجماع والاخبار، فهو باطل، فلا يلتفت الى تجويز الباطل عاقل . هكذا  
قالوا، ولى فيه نظر: لان بعد ثبوت حدوث الاجسام كلها والنفوس المتعلقة  
بها، يثبت حدوث كل الممكنات، اما على طريقه المتكلمين فظاهر، واما  
على المسلك الحكماء فكذلك؛ والالزم، اما قدم ما ثبت حدوثه، او تخلف  
انعمول عن علته التامة، واليه يشير قول المحقق الطوسى «والواسطة غير

٢-١ وق : «الجواهر» .

٢-٢ وق : «الجواهر» .

٢-٣ وق : «بمن» .

٣-١ فى ض : «متعاقب» .

٥-١ فى ض : «القطعى» .

معقولة» و القول بجواز ايجاد الواجب لذاته على سبيل الايجاب مجرداً قديماً قادراً بوجود العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ، مدفوع بان ذلك القديم القادر المختار اشرف من هذا القديم الموجد بالاضطرار، والمعلول على ما تقرر عندهم لا يكون اشرف من علته. على ان ذلك القديم المختار ممكن والممكن على قاعدتهم لا يمكن ان يوجد ممكناً مثله ، وان جاز ان يكون واسطة في اليجاد والالزم ان يكون<sup>١</sup> مافيه معنى ما بالقوة مفيد الوجود . فان كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا بالقوة فيكون لما هو بالقوة شركة<sup>٢</sup> في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وللعدم افادة في الوجود وبديهية العقل تستحيله ، ولذا وجب ان يكون موجد انجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد خارجاً عنها ، وما هو الا الواجب. فبان ان لا قديم في الوجود - بالذات ولا بالزمان - الا الله تعالى .

وان المحقق الطوسي بعد تردده في امتناع وجود العقول القديمة في مباحث الجواهر جزم بامتناعه في الالهيات . وفوق هذا كلام ، وهو انه على تقدير امكان العقول وكونها واسطة بين الواجب والعالم الجسماني بناءً على ان «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» وذلك واجب ان يكون عقلاً مع ما في دليلهم - عليه<sup>٣</sup> - من النظر والبحث ، لجواز ان يكون ذلك الواحد هو الصورة. ودليلهم على امتناعه لا يفي بذلك كما لا يخفى على عاقل عارف. تأمل فيه وخصوصاً فيما ذكره ابن سينا في الهيات «الشفاء» لادليل يفيد وجوب قدمها<sup>٤</sup> تعتمد النفس عليه او تركن شيئاً قليلاً اليه ، فيجوز ان يكون تلك العقول الحادثة واسطة بين الواجب والعالم الجسماني ، وغير بعيد ان يكون هذا مراد المحقق الطوسي - رحمة الله عليه - بقوله : «اما العقل فلم

٢- في ق : «مشرکه» .

١- في د وض : فقط .

٤- في ض : «قديمها، تقدمها»

٣- في د وض : فقط .

ثبت دلیل علی امتناعه<sup>۱</sup> ای امتناعه<sup>۱</sup>، مطلقاً، قديماً كان ام حديثاً، الا  
فالدليل النقلی وهو اجماع الانبياء والمليين<sup>۲</sup> والاعبار المفيدة للعلم ثابت  
على امتناع وجوده القديم .

وبالجملة : ان العقل على ما اثبتته الفلاسفة مخالف للشرع ، لأنهم  
زعموا قدمه ، قد علم من الشرع حدوث العالم ، فكيف يقول لم يثبت دليل  
على امتناعه<sup>۳</sup> ، وتخصيص الدليل بالعقلی ياباه ظاهر عباراته المنقولة ، اذ  
النكرة في سياق النفي تفيد العموم ، وهو قد يتمسك بالدليل النقلی ، فالمراد  
بتنوله : « وادلة وجوده مدخولة » ای وجوده القديم ، فلانفارة<sup>۴</sup> بين كلاميه ،  
لأن مراده بالواسطة الواسطة القديمة التي يقول بها الفلاسفة ، فانها غير معقولة  
لما مر من لزوم احد المحذورين . فتأمل جداً بعد ملاحظه اطراف الكلام و  
خصوص ما شرناليه في هذا المقام . (الف)

ولنعدي الى ما كنا فيه فنقول : من آمن بالله ورسوله واجب عليه الايمان  
بحدوث العالم على وجه اتى به سيد المرسلين وانعقد عليه اجماع المليين  
ايماً مجملًا من غير بحث وفحص عن الحقيقة والكيفية .  
فمن آمن بمجرد ذلك وصدق به موافقاً قلبه لسانه ، من غير ان يبحث

۱- في د وض فقط . ۲- آوق : « المسلمين » .

۳- في آوق : فقط . ۴- في آوق : « فلامعنى مما قره » .

(انف) مراده ، قده ، ان القول بوجود المجرّد الحادث المجرّد الدهري  
كما حققه ثالث المعليين قول فحل ، ولا محيص عن الاعتقاد بوجود المجرّدات  
وانعقود الصرفة او واسطة بين السرمد والزمان لانه لا يجوز تقارنه تعالى مع  
الزمان وكونه تعالى الفاعل المباشر للحركة والحدوث واقائل بالحدوث  
الدهري قد جمع بين القولين ، ای الاعتقاد بعدم جواز انفكاك الصنع عن الصانع  
للدائم الفيض والاعتقاد بحدوث العالم — ج ل —



عن كيفيته هل هو حادث بالحدوث الدهرى او الزمانى، الى غير ذلك مما يتعلق به ، فهو مؤمن ، ولا حاجة له الى التفتيش و تحقيق الدلائل ، بل ربما يورث ذلك له شبهة يضل فهمه عن جوابها ، لوضوحها و خفائه . فيصير من التائمين المتحيرين ، بل من الملحدين المنكرين، كما ضل قبله كثير و اضلوا ، أعاذنا الله و اياك من الضلالة و الغواية ، و ارشدنا الى ما فيه صلاحنا فى البداية و النهاية . و صلى الله على سيدنا محمد و آله (الف) معدن الرسالة و منبع الهداية ، و الحمد لله أولاً و آخرأ .

بنجم رمضان المبارك ١٢٩٧

بيستويكم اوت ١٩٧٧

جلال الدين آشتيانى

---

(الف) قد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة بيدان عبد الفقير الى الله الفنى الدائم سيد جلال الدين الموسوى الآشتيانى القاطن فى جوار الامام على بن موسى ثامن اقطاب الوجود ، عليه و ابائه و ذريته صلوات الله الملك المعبود .



المبدأ والمعاد

عارف نحرير وعالم متبحر محقق

آقا محمد بيدآبادى



(۲۳)

عارف محقق و حکیم متأله

آقامحمد بیدآبادی

(۲- ۱۱۹۸ هـ ق)

رساله حاضر از آثار حکیم متأله استاد مسلم علوم عقلی و نقلی قدوه ارباب سلوک آقامحمد بیدآبادی گیلانی است که بزبان فارسی روان در مبدأ و معاد نوشته است .

از آقامحمد براسفار جسته جسته حواشی دیده شده است و آخوندنوری تلمیذ عظیم او از او در چند مورد تحقیق علمی نقل نموده و از وی تفسیری نفیس در کتابخانه مرکزی موجودست بخط تحریر شکسته زیبا از مؤلف، که قرائت آن بیسار مشکست و حقیر باآنکه با خطوط ربطی دارد نتوانست از این تفسیر چند صفحه استنساخ نماید ولی احاطه مؤلف بمباحث و تسلط او در تحریر مباحث علمی اعجاب آورست .

آقامحمد راهنما و مرشد سلوک برخی از اعظم علما و فقهای عصر و زمان بود نه بنحو ارشاد مسند نشینان صاحبان سلاسل که یلغن بعضهم بعضاً .

این مرد بزرگ از اعظم معلمان اخلاق و مرییان خواص از فضلا در دوران بشمار میرود و از او سرگذشت عبرت‌آور و حیرت‌انگیز نقل‌کرده‌اند و اکابر از ارباب معرفت مانند آقا سید مرتضی کشمیری و سید احمد حائری و آخوند ملا حسینقلی و ملا فتحعلی سلطان‌آبادی عراقی (اراکي) و سید علی ششتري و شیخ انصاری و سید بحر العلوم و جمعی دیگر<sup>۱</sup> با آقا محمد منتهی میشوند. نوشته‌های آخوند ملا حسینقلی و آقا سید احمد و مرحوم بهاری در اخلاق و عرفان بسیار شبیه مکتوبات آقا محمد بیدآبادی است و این تشابه بحدیست که اگر صاحب نوشته‌ها مشخص نبود آدمی خیال می‌کرد یک نفر منشی این نوشته‌هاست.

آقا محمد از تلامذخواجه‌ی آخوند ملا اسماعیل مازندرانی و خود استاد آخوند نوری و ملا مہر اب‌گیلانی، و میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون‌آبادی و آخوند ملا نظر علی‌گیلانی و برخی دیگر از علمای قرن سیزدهم هجری قمری است. باید تفحص نمود که شاید از آقا محمد آثاری در گوشه کتابخانه‌ها وجود داشته باشد که بیشتر بشود معرفت بحال این حکیم و فقیه و مفسر و محدث و عارف ربانی پیدا نمود.

---

۱ - برخی از تربیت‌شدگان حوزه آقا محمد بیدآبادی به اعتبار مقدسه سفر نمودند و در نجف و کربلا برخی از اعظم علاوه بر علوم نظری به درس علم اخلاق اهتمام می‌ورزیدند و این سبب شد که جمعی علم را با عمل توأم نمودند و در حقیقت ملکی‌بودند در صورت انسان سید بحر العلوم صاحب رسالہ سیر و سلوک و فقیه و اصولی نامدار و مدرس معروف و عالم بارع قدوة ارباب معرفت آخوند ملا فتحعلی و سید علی شوشتری تلمید عظیم شیخ انصاری در فقه و اصول و مدرک و استاد او در علم اخلاق و آخوند ملا حسینقلی همدانی و آقا سید مرتضی کشمیری و آقا سید احمد حائری و آقا میرزا علی‌آقای قاضی تبریزی و حاج میرزا جواد ملکی و آقا شیخ محمد بهاری. راجع باین اکابر در جای مناسب مفصل بحث میشود.

آقامحمد با اینکه در عرفانیات راسخ بود و حکمت مشاء و اشراق نیز تدریس می کرد و با آنکه باسفار، جسته، جسته، حواشی نوشته است بطوریکه از آثارش مشهودست در حکمت متعالیه ملاصدرا، راسخ نبوده است، یعنی فلسفه آخوند را از استاد محقق در این حکمت استفاده ننموده است و ما در شرح حال آخوند نوری خواهیم گفت که فلسفه ملاصدرا تا زمان آخوند نوری، مقام شایسته خود را بدست نیاورده بود اگر چه مورد توجه ارباب حکمت قرار داشت.

استاد محققى مانند میرزا محمدعلی میرزا مظفر (م - ۱۱۹۸ هـ ق) که آثار شیخ اشراق را تدریس می نمود و در آن دوران برای اول مرتبه دیده میشود که بجز شرح فصوص الحکم، تمهید القواعد ابن ترکه را نیز تدریس می فرموده، در افکار ملاصدرا راسخ نبوده است و استاد بزرگ تصوف قبل از وی مرحوم میر سید حسن طالقانی که حدود - ۱۱۲۰ هـ ق - در قید حیات بوده و ملاحسن لنبانی گیلانی الأصل (م - ۱۰۹۴ هـ ق) محشی اشارات و مدرس تصوف و استاد حکمت مشائی و اشراقی نیز در حکمت متعالیه ملاصدرا تساط نداشته است. و در حواشی متعددی که بر شفا نوشته شده است کلمات ملاصدرا زیاد مورد اعتراض ناموجه واقع شده است، جز حواشی سید صدرالدین رضوی بر شفا که در اول کتاب گوید، محشین شفا (گویا نظرش به حواشی آقا حسین و صاحب ذخیره است) حق کتاب را ادا ننموده اند.

این دانشمند در اول تعلیقات خود تصریح نموده است که بهترین تعلیقات بر شفا، حواشی صدر الصدور و بدر البدور آیه الله العظمی صدر المتألهین است، ولی ملاصدرا فقط مطالبی را که خود از عویصات میدانسته است شرح نموده است نه تمام مطالب شفا را که برای همه طالبان نافع باشد.

قطب الدین نیریزی<sup>۱</sup> که عرفانیات را در صورت اشعار بلیغ و فصیح القانموده

۱- قطب الدین نیریزی شیرازی از اجداد اسناد نامدار اسفار در طهران در دوران

تا زمان سقوط اصفهان در این شهر بوده است او نیز منغم در عرفانیات و از مشایخ سلسله ذهییه بشمار میرود و به آثار ملاصدرا توجه نداشته و در حکمت متعالیه جزء اساتید زمان خود نبوده .

اواخر عصر صفویه مدرسان تصوف و دانشمندان متمایل به عرفانیات مورد تهاجم قرار میگرفتند و برخی از علمای اخباری مشرب اجداد صفویه را مورد طعن قرار میدادند و در مناظر چهپسا در حضور شاهزادگان صفویه اجداد آنها را تخطئه می نمودند ، در مقابل آنان بودند فضلا و دانشمندانی که مقاومت بخرج میدادند و با سرسختی و قبول شدائد و تحمل مصائب علم توحید را ترویج می نمودند و اگر مقاومت و سرسختی و مجاهدت آنان نبود و وضع نیز بهمان منوال ادامه داشت بکلی حکمت و عرفان منسوخ میشد .

آقا محمدبیدآبادی که در علوم نقلیه نیز دارای حوزه علمی معتبر بود ، در عرفان با اساتید دوران قبل از خود متصل میشود .

حقیر یکی از نوشته های آن عارف نحریر را که جهت یکی از سالکان و طالبان معرفت و مریدان خود مرقوم داشته در این جا نقل می نماید تا نحوه تفکر و روش تحریر او معلوم شود و صاحب ذوق آنرا با دستوراتی که سیداحمد طهرانی حائری و آخوند ملا حسینقلی و دیگران از ارباب معرفت مانند آقاشیخ محمد بهاری و آقامیرزا جواد ملکی تبریزی بطالبان طریق سداد و رشاد مرقوم فرموده اند مقایسه نمایند ، تا معلوم شود که جمیع این اکابر بروش آقامحمد پابند بوده اند.

فرماید :

... که یا اخی و حبیبی ، ان كنت عبد الله ، فارفع همّتك و وکّل الیه امر ما یمیک . تا توانی همت خود را عالی نما ، لأن المرأ یمطیر بهمته ، کما یمطیر الطیر

→

قاجاریه آقا میرشهاب الدین حکیم شیرازی تبریزی است و مرحوم آقامیر بخط خود بر این معنا تصریح فرموده است .



بیجانیه .

غلام همت‌آتم، که زیرچرخ کبود زهرچه رنگ‌تعلق‌پذیرد آزادست

هرچه در این راه نشانت دهند گریشتابی به از آنت دهند  
یعنی ، بتأمّنات صحیحه و کثرت ذکر مرگ ، خانه دل را از فکر غیر  
حق خالی کن که « یک‌دل داری ، پس است یک دوست تو را » الیس‌الله بکاف  
عبده ؟ و ما جعل الله لرجل من قلبین فی جوفه .

در دو عالم گر تو آگاهی از او زوجه بد دیدی، که درخواهی از او  
خدایا ، زاهد از تو حور می‌خواهد ، قصورش بین ، بجنت می‌گریزد از  
درد یارب شعورش بین .

« ما عبدتك طمعاً فی جنتك ، ولا خوفاً من نارك ، بل وجدتك اهلاً لذلك »  
فعبدتك .»

دو عالم را بیکبار ، از دل‌تنگ برون کردیم تا جای تو باشد  
و تحصیل این کار بهوس نمیشود که ، ابی‌الله أن یحرى الأمور الاّ باسبابها .  
والأسباب مما لا بدّ من اتصالها بمسبباتها ، ان الأمور العظام لا ینال بالتمنّی ، ولا  
یدرك بالهوى ، استعینوا فی کل صنعة بأربابها، و اتوا البیوت من أبوابها ، فان  
التمنی بضاعة الهلکی.

آئینه‌شو وصال پری طلعتان طلب جاروب کن تو خانه و پس میهمان طلب

چو مستعد نظر نیستی وصال مجو که جام جم نکند سود وقت بی‌بصری  
باید اول از مرشد کل و هادی سبیل هدایت جسته ، دست تو لا بدامن  
متابع ائمه هدی ، علیهم‌السلام ، زده ، پشت بابر خلائق دنیازنی و تحصیل عشق  
مولا نمائی که ، قل الله ، ثم ذرهم :

عشق مولا کی کم از لیلی بود      محو گشتن بهر او اولی بود

حاصل عشق همین بس که اسیر غم او      دل بجائی نهد، میل بجائی نکند  
 پس کلیه هموم خود را، هم واحد ساخته بقدّم جدّ و جهد تمام پا در جاده  
 شریعت گذارد و تحصیل ملکه تقوی نماید، یعنی پیرامون حرام و مشتبّه و مباح  
 قولاً و فعلاً و حالاً و خیالاً و اعتقاداً بقدر مقدور نگرَد، تا طهارت صوری  
 و معنوی حاصل شود که شرط عبادتست، و اثری از عبادت مترتب شود، و  
 محض صورت نباشد « انّما يتقبل الله من المتقين . ولن تقبل نفقاتكم ان كنتم  
 قوماً فاسقين ، و ما منعه من قبول صدقاتهم الا كونهم فاسقين . لن يقبل عمل  
 رجل غلبه جلباب من حرام ، من اكل حراماً لن يقبل الله منه حرفاً ولا عدلاً .  
 ترك لقمة حرام أحب الى الله من الفی ركعة تطوعاً . ردّ دانیق من حرام ، تعدل  
 سبعین حجة مبرورة »

و بتدریج حوصله فهم وسیع شود « ومن يتق الله يجعل له فرقاناً . اتقوا الله  
 يعلمكم الله در این وقت دقیقه‌ای از وظائف طاعات مقررّه واجبّه و مندوبه را  
 فروگذار ننماید تا بمرور روح قدسی قوت گیرد - و نحن نؤید روح القدس  
 بالعمل الصالح ، و الايمان بعضه من بعض - و شرح صدری بهم رساند ، و  
 پیوسته نور عبادات بدنی و نور ملکات نفسی تقویت یکدیگر نموده - نور علی نور -  
 شود که ، الطاعة تجر الطاعة . و احوال سابقه در اندک مدتی بمرتبه مقام رسد،  
 و ملکات حسنه و اخلاق جمیله حاصل شود، و عقاید حقّه رسوخی کامل بهم رساند،  
 و بنایح حکمت از چشمه دل بزبان جاری گردد ، و بکلی رو از غیر حق بگرداند  
 - برتابد - خ ل - درین هنگام هرگاه از زمره سابقین باشد ، جلد به عنایت  
 او را استقبال نموده ، خودی او را گرفته در عوض ، ما لایعین رأی و لا اذن سمعت  
 و لا خطر علی قلب بشر ، کرامت فرماید ، و حقیقت انک لا تهدي من احببت،  
 و ان الهدی ، هدی الله را بعینه مشاهده نماید که « اذا اراد الله بعيد خيراً ففتح عين  
 قلبه » را مشاهده نموده ، و سالك مجذوب شود - الهی تردّدی فی الآثار یوجب  
 بعد المزار ، فاجذبني بجذبة توصلني الى قربك ، و اسلكني فی مسالك اهل الجذب ، و خذ »

لنفسك من نفسی ما یصلحها ، جَذْبَةً من جذبات الرّب یوازى عمل الثقلین.

« زسودای کریمان هیچکس خسران نمی بیند »

طالع اگر مدد کند، دامنش آورم بکف      اربکشم زهی طرب اربکشد زهی شرف

ما بدان منزل عالی نتوانیم رسید      هم مگر لطف شما، پیش نهد گامی چند  
تابد ریا فکر آسب و زین بود      بعد از اینت مرکب چوین بود  
تاهبوب نساّم رحمت ، او را بکدام جزائر خالدا ت بحرین جمال و جلال  
که درخور استعداد ولایق حسن طبیعی او بود ، رساند - ان الله فی ایام دهر کم  
نفحات ، ألفتّ رضوالها ، یا ایّها الانسان انک کادح الی ربّک کدحاً فملاقیه -  
بعد از این ، ان الذین جاهدوا فینا لنهدینّ سبلنا، که معبر سیر فی الله  
است ، خواهد بود و ذکرش ضرور نیست بلکه مضرت .

در دیر میزدم من، زدرون، ندا برآمد      تو برون درچه کردی، که درون خانه آئی  
لان لایمان منازل و مراتب ، لوحملت علی صاحب الاثنین ثلاثة لینقطع  
رحم الله امرأ عرف قدره ، ولم یتعدّ طوره .

توجه دانی زبان مرغان را      که ندیدی شبی سلیمان را  
فَخَذَ ما آتیتک وکن من الشاکرین ، ولئن شکرتم لأزیدنکم .  
با که گویم اندراین ده، زنده کو      بهر آب زندگی پوینده کو  
آنچه من گفتم بقدر فهم توست      مردم اندر حسرت فهم درست  
رحم الله امرأ أسمع قولی ، و عمل فاهتدی . یقین بدان که بنحو مذکور  
هر که شروع در سلوک نماید ، در هر مرحله که اجل موعود رسد ، در زمره ،  
ومن یرج من یتته مهاجراً الی الله ثم یدرکه الموت ، فقد وقع اجره علی الله ،  
محشور شود . « گرمردهی ، رهت نمایم » والله یقول الحق و یریدی السبیل .  
آنچه حاضر وقت بود بقلم آمد ، تا که را بکار آید .

هر کس که ز شهر آشنائیست      داند که متاع ما کجائیست

جامی هدی بخدا غیرعشق نیست گفتیم، والسلام علی تابع الهدی  
 ذوق این باده، ندانی بخدا تانچشی  
 این بود نامه‌ئی که آقامحمد بیدآبادی گیلانی یکی از مریدان طریق حق  
 مرقوم فرموده و او را بطریق رشاد راهنمایی نموده

اواخر شب ۲۸ شهر صفر الخیر سال ۱۳۹۸ هجری قمری

سیدجلال الدین آشتیانی

## فی علم التوحید علی نهج التجرید

جوامع آحاد حمد و ثناء ، واحدی<sup>۱</sup> را که قطرات کثرت اشیاء در بحر  
واحدیت او ناچیز است ، و جوامع افراد شکر و سپاس ، واجبی را که حقایق  
ممکنات در محض حقیقت او بی تمیز است ، اعیان همه در عین احدیت<sup>۲</sup> او  
مطموس ، و اکوان همه در جنب واجبیّت او مدروس ، آزال در بدو اولیت  
او حادث و آباد در حدّ آخریت او هالک ، انوار وجودات از پرتو نور جمال  
وجه اوفانی و منطفی ، و انواع ماهیّات ، در ظلّ جلال او بدو باقی و مکتفی.  
و امداد درود و تحیّت ، بر ذات سروری که کمالات کل کائنات از روح مقدس او  
فائض است ، و اعداد سلام و مدحت بر نفس مهتری که نفوس بشری را از جمله‌ی  
فرائض است متابعت او ، مرکز دائره‌ی وجود ، و مقصد واسطه‌ی جود ، صاحب  
مقام محمود ، و شفیع روز موعود ، پیشوای کونین ، و مقتدای خافقین ،  
محمد مصطفی صلی الله علیه و آله ، و براهلیت و یاران و پیروان او که اسم و  
رسم ضلالت و جهالت بدلات ایشان مندرس و مرفوع گشت ، و اصل و فرع  
غباوت و غوایت بهدایت ایشان منقطع و مقطوع .

اما بعد بررأی ارباب بصیرت و خداوندان علم و درایت پوشیده نماند که افضل و اشرف علوم علم توحید است ، و اجل و اکمل معارف ، معرفت باری ، عزاسمه ، که رئیس و امام جمیع علوم ، و اصل و اساس تمامت معارفست ، و سایر علوم رعیت و عیال آن ، و در تحت آن مندرج ، ، و اصول و فروع و شعب آن در طی آن مَطْوًی ، و تالی آن در مرتبت و فضیلت علم مبدأ و معاد و بحث آغاز و انجام که مردم را از اهمّ مهماتست ، و در طریق سلوک از ضروریات و واجباتست ، بدین سبب این مختصر مشتمل برین علوم مرتّب می گردد ، و مبتنی بر سه قسم و خاتمه و وصیتی محرّر می آید ، و از حق ، جلّ و علا ، توفیق تسدید و صواب و عصمت از خطا و ضلال مسألت می رود ، انه ولیّ ذلك .

قسم اول : در معرفت توحید و آنچه بدان متعلّقست از مقدمات و لواحق .  
 قسم دوم : در مبدأ .  
 قسم سوم : در معاد .  
 و خاتمه : در سیر میان مبدأ و معاد ، وصیّت در نصیحت است .

### قسم اول :

در معرفت توحید و آن مشتمل بر ده فصل است

#### فصل اول :

در نسبت وجود با اشیاء

هرچه در ضمیر آریم یا وجود آن ضروری بود ، و آن را واجب الوجود خوانند ، یا عدم آن ضروری بود ، و آن را ممتنع الوجود خوانند ، چون شریک باری ، و یانه وجودش ضروری بود و نه عدم ، و آن را ممکن الوجود خوانند ، چون زید مثلاً . پس مفهومات در این سه قسم منحصرند ، ممتنع را وجود محال

باشد ، و ممکن موجود است ، چون وجود مرکبات ناپایدار این عالم ، و چون ممکن موجود بود ، لازم آید که واجب موجود باشد . و ممکن آنست که نسبت وجود و عدم با ذات او یکسان باشد ، یعنی چون نظر بحقیقت آن کنیم نه اقتضای وجود کند و نه اقتضای عدم ، پس اگر بوجود آید آن را سببی باید ، و سبب او یا ممکن دیگر باشد یا واجب الوجود ، اگر ممکن باشد ، او نیز محتاج باشد بسببی ، و سخن در آن سبب همچنین بود ، پس یا تسلسل لازم آید ، یا انتها بواجب ، و تسلسل محال است ، پس منتهی می شود بواجب الوجود ، و از اینجا لازم آید که موجودات در دو قسم منحصر باشند ، واجب و ممکن .

### فصل دوم :

در معرفت واجب و ممکن و فرق میان هر دو

واجب الوجود بذاته حقیقتی است منزّه از ترکیب و تشبیه که همه ی حقایق بدو قائلند ، و او قیّوم همه . پس حقیقت او عین وجود او تواند بود ، والا ترکیب و احتیاج در ذات او لازم آید ، یا عروض وجود مرذات او را ، و هر عارضی محتاج بود بمعرض خویش ، پس وجودش ممکن باشد ، تعالی عن ذلک ، و حقیقت او وجود است ، من حیث هو الوجود ، بی اعتبار امور دیگر . چه ممکنات در جوهر و عرض منحصرند و وجود او نه جوهر است و نه عرض ، چه جوهر ماهیتی است که چون بوجود آید نه در موضوع بود ، پس حقیقت او غیرو وجود بود ، و عرض اقتضای محلی موجود کند تا در او حال شود ، پس باید که بغیر وجود موجود بتواند بود تا وجود در او حال شود ، و هیچ چیزی جز وجود ، موجود نتواند بود . پس وجود از آن رو که وجود است عین واجب بود ، و حقیقت موجود حضرت احدیّت است و عین جمع جموع که همه متضادات و

و متنافیات بدویکسان شوند . و فرق میان واجب و ممکن آنست که واجب بخود قائم بود و قیّوم همه ، و ممکن بخود ناچیز بود و بواجب پاینده ، و واجب وجود محض و بحق صرفست ، و ممکن وجودی خاص و حصّۀیی از وجود ، و هر حصّۀیی وجود مخصوص که هست بوجود مطلق محتاجست ، بل مطلق وجود است که تعینّی لاحق او گشته و بدان محجوب شده و وجود کُل بخود روشن است و همه بدو منور .

### فصل سیّم

#### در بیان توحید ذات و قیّومیّت واجب الوجود

چون محقق شد که وجود من حیث الوجود حقیقت واجبست . از اینجا لازم آید که وحدت لازم ذات او بود ، چه ماعدای وجود عدم بود ، و عدم صرف مثل چیزی تواند بود ، و وجود کُل از آن روی که کَلست ، جز یکی محال بود و غیر او هیچ باشد . و «هوالله، لا اله الا هو»<sup>۱</sup> و بی شک ، وجود مطلق مقوم هر وجودی بود از وجودات معیّنه ، چه همه بوجود موجودند ، و وجود صرف عین ذات خود است ، یعنی بخود موجود است . پس قیّوم همه او بود ، و همه بدو محتاج ، و او بخود مستغنی ، «والله الغنی واتم الفقراء»<sup>۲</sup> ، و از بیان فردیّت و قیومیّت او معنی سورهای «قل هو الله احد»<sup>۳</sup> و چون همه ی موجودات بدو مستندند ، «الله الصمد»<sup>۴</sup> و هیچ وجودی مخلوق جز او نیست تا مثل او از او بوجود آمده باشد ، بل اوست لباس عدمی بر و فرو کشیده «لم یلد» و چون هستی

۲ - س ۴۷ ی ۴۰ .

۱ - س ۵۹ ی ۲۲ .

۳ - الله: یعنی ذات جامع جمیع صفات کمالیه .

۴ - صمد: بی نیاز .



او عین حقیقت او است نه از غیری براو فایض شده «لم یلد» و چون غیر او هیچ یست تا مکافی او باشد «لم یکن له کفو الحد»، و از این جهت امیرالمؤمنین علی، علیه السلام، فرموده است: «مع کُل شیء لا بمقارنة، و غیر کل شیء لا بمزایلة» چه شیء بی وجود، هیچست، چگونه علی علیه السلام، می فرموده است مقارن او باشد و باعتبار عقل ماهیت او غیر وجود است، چنانکه سوادیت سواد مثلاً غیر موجودیت او بود، و لیکن غیریتی اعتباری نه بمعنی مزایلت فی الخارج چه همه باو هستند و بی او موجود نیستند، تامقارن او باشند یا مزایل، والله علی کل شیء شهید<sup>۱</sup>.

### فصل چهارم:

در بیان توحید صفات باری تعالی عزّ اسمه

صفات باری تعالی عین ذات او باشد نه زاید بر ذات، چنانچه امیرالمؤمنین، علیه السلام، فرموده است: «و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة کُل صفة انها غیر الموصوف، و شهادة کُل موصوف انه غیر النصفة»<sup>۲</sup> چه صفات چهار قسمند، از بهر آنکه صفت یا سلبی بود یا ثبوتی، سلبی چنانچه جسم نیست و عرض نیست، و قندوس<sup>۳</sup> و سلام<sup>۴</sup> و مانند آن، و بی شک اینمعانی در خارج وجودی ندارند، و ثبوتی یا ذات را بحسب نفس خود بود بی اعتبار غیری یا باعتبار وجود غیری، و آنچه او را بحسب نفس خود بود، یا اضافت با غیر عارض

۱ - س ۲۲ ی ۱۷ .

۲ - و کمال توحید او اخلاص است اینکه هر صفتی غیر موصوفست و شهادت نفی کردن صفاتست از او بجهت شهادت اینکه هر صفتی غیر موصوفست و شهادت دادن هر موصوفی بدریستیکه او غیر صفتست .

۳ - عیب ندارد .

۴ - ادیت ندارد .

او شود یا نه ، قسم دوم چون موجود و واجب و واحد و امثال آن و آن نیز اعتباری چند است که عقل در ذات او تعالی می‌کند نه اموری چند غیر ذات او در خارج عارض ذات او شده ، و قسم اول که اضافه با غیر ، عارض ذات او بود ، چون عالم و قادر و فاعل و مرید و مختار . و عالمیت او عبارتست از حضور ذات او مرذات او را نه امری زاید بود بر ذات او ، و قادریت هم اعتبار تمکن او است بر ترجیح وجود اشیاء بر عدم آن ، و ارادت ، تخصیص او هر موجودی را بوجهی خاص و وضعی خاص ، و اختیار عبارتست از اجتماع قدرت و ارادت ، و این صفات را اضافیات خوانند چه تعقل آن به نسبت با غیر نه هیأتی چند موجود در ذات ، و قسم چهارم اضافات محض است چون اول و آخر و ظاهر و باطن و امثال آن ، پس ذات او يك حقیقت است باعتبارات متکثر .

### پنجمین فصل :

در بیان کینیت صدور اشیاء از واجب و ظهور تعدد و تکرار آن واحد و تفصیل جنع

بباید دانست که حقیقت حق یعنی محض وجود بحر صفاست که در او هیچ کدورت تعدد و تکرار نیست ، لیکن از غایت صفا جمالی حسن و بکمال دارد و حسن و جمال را عشق و محبت لازم بود ، پس محبت او مرجع جمال و حسن خود را اقتضای ظهور کرد ، و ظهور را مظاهر بایست بر مثال مرایا تا حسن و جمال خود را در آن مرایا بر خود عرضه دهد ، لاجرم تعینات در ضمن وحدت ذاتی که عین احدیتست ، پدید آمد ، و آن تعینات ظلال آن احدیت مطلقست باعتبارات معلومه ، مرتبه و تعین اول که ظلال اول است مراحدیت را احتجاج هویت حق سبحانه و تعالی است . بحجاب عقل اول که « اول ماخلق الله العقل » و آن را روح اول خوانند و نور محمدی ، صلی الله علیه و آله ، چنانچه فرمود : « اول ماخلق الله نوری » و قلم اول نیز خوانند که « اول ماخلق الله القلم » از آن روی که خزانه‌ی

صور موجوداتست و مدرک همه ، و روح اول از آن روی که همه بدوزنده و مدرکند ، و نور محمدی ، صلی الله علیه و آله ، از آن رو که فیض از او بجمیع اشیاء میرسد ، و قلم از آن روی که صور و نقوش اشیاء از او بر لوح نفس نگاشته می گردد و حضور خود مرخود را که عالمیت او است ، منشأ وجود این عقل آمد ، چه آینه ی آن حضور است ، و معانی و صور اشیاء بروجهی کلی در او ظاهر شد ، و این حضرت و احدیت است و غیب غیوب ، و از آن جهت آن را ام الکتاب خوانند ، و بطنان عرش که در شریعت آمده ، اشارت بدوست ، بعد از آن تعیین نفس کل که بر ماثبات طّل این عقل است و قائم مقام لوحی که مجملات معانی و احکام و صور عقلی در او مفصل گردد ، و از بطون غیب ، غیب اجمال بظهور غیب تفصیل رسد و مضبوط گردد و مدرک و محفوظ گردد ، و از این جهت آن را لوح محفوظ خوانند ، چه در غیب غیب از غایت لطافت صور مضبوط و محفوظ نباشد ، چنانچه در قلم هیچ نقش ظاهر نبود ، و در او مصّور و مضبوط گردد ، چون نقوش لوح بعد از آن تعیینات سماوات و نفوس جزوی آن که ملکوت سماوی عبارت از آنست و نقوش لوح محفوظ در نفوس سماوی جزوی گردد و مشخص شود ، و این ملکوت ، اجرام را در کار آرند هر یک بوجهی که مقدر است ، بعد از آن تعیینات اجرام عنصری تا بحركات سماوی این اجرام درهم می آمیزند و اعتدال می یابند و بوحدهت می گروند و مناسبتی با عالم ملکوت و جبروت بیک رنگی پیدا می کنند و صور اشیاء بحسب استعدادات برایشان فایض می گردد و در عالم شهادت ظاهر می شود و محسوس می گردد و جمال ذات و حسن صفات بر این مظاهر ، مفصل میشود ، و آن را اول بچشم روح جمال مطلق احدیت در آینه ی احدیت مشاهده کرد ، بعد از آن بر لوح محفوظ ، تفصیل آن جمال در صورت حسن صفات ملاحظه شود ، بعد از آن بر لوح ملکوت سماوی که آن را «سما» دنیا خوانند و در صورت اسماء معاینه فرموده ، بعد از

آن از حضرت اسماء در عالم شهادت آورد و بچشم حَس اسماء در صور افعال کرد تا در صور افعال و عالم خَلّاقی حقایق اسماء ظاهر شود و در حضرت اسماء تجلیات صفات روی نماید و در مظاهر صفات جمال ذات ، جلوه دهد ، شعر :

و مالموجه الا واحد غیر اّنه اذا انت عدت المرایا تعددا

### فصل ششم :

در مظهر انسانی و معنی « من عرف نفسه فقد عرف ربه »

بعد از این مراتب تنزلات ، تمامت تفصیل و جزویات مریاراکه هریک مظهر و صفت و صفی است در مجموع جمع کرد ، صفات بهیشتی وحدانی در او بنماید . چه حسن و جمال مفصل ، آن ذوق ندارد که مجموع ماهیات وحدانی ، و آن آینه‌ی انسانست که تمامت موجودات هریک حامل و صفی از اوصاف او باشد و انسان حامل حقیقت ذات او با جمیع لوازم و عوارض که وجه عبارت از آنست ، چنانچه فرموده « وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً »<sup>۱</sup> ظلومی جهت اضافت هستی و انانیت بخود که بحقیقت از آن حقست ، و جهولی جهت نادانستن حقیقت آن انانیت و غفلت از آن ، چه در هیچ مظهر انانیت<sup>۲</sup> ظاهر نشود الا در او ، و عصیان نتواند الا او ، و این مدحی است در صورت ذم دائر میان نقصان و کمال او تا خود را بشناسد و فحوای معنی « من عرف نفسه فقد عرف ربه » بازجوید ، چه انسان از آن روی که انسانست حقیقتی واحد وحدانی است که هیچ اثینیت و تعدد در انسانیت او نیست ، و هرگز منقسم نشود بانسانی ولا انسانی یا بانسانی دیگر ، و هرچه از او بر جوارح او ظاهر شود در روح او که

ام الكتاب و غیب الغیوب او است ، گمانست بروجیهی که از غایت لطافت صورت آن را ننماید ، چه در اکثر احوال از بیشتر معلومات خود ذاهل باشیم باوجود آنکه دانیم که در ما موجودند ، و هرگاه که ارادهی ما متعلق باحضار معنی شود آن معنی از حیّز روح در مقام دل آید که لوح محفوظ وجود ما است ، و صورت آن معنی ، معلوم گردد ، چنانکه از صور دیگر ممتاز شود ، لکن کلتی باشد ، بعد از آن در لوح خیال که سماء دنیا است و به عالم شهادت نزدیکتر از همه شکلی و صورتی و نقشی و وضعی معین جزئی پیدا کند ، آنگه قوّة شوقی جهت اظهار آن اعصاب و آلات تنفس و زبان را درکار آورد تا گفته شود ، و یادست و پا و سایر جوارح را استعمال کند تا کرده آید ، پس همچنین وجود کل من حیث هو کل ، يك حقیقتست بی تعدد و تكثر ، و لیکن او را ظاهر و باطنی و غیبی و شهادتی است ، بر مثال ارواح و اجساد و قوا و اعضاء و از این جهت فرموده : « ان الله خلق آدم علی صورته » و چون هیچ وجود جز وجود مطلق نیست ، پس هر که خود را یافت ، او را یافت ، « و یتوب الله علی المؤمنین و المؤمنات »<sup>۱</sup> در حق او صادق آمده از صفت ظلومی و جهولی خلاص یافت ، و اگر نسبت انانیت بخود کرده و بر آن محجوب شد ، به صفت ظلومی موصوف گردید و به سمت شرك موسوم آمد که « ان الشرك لظلم عظیم »<sup>۲</sup> و اگر حقیقت این انانیت شناخت و آن را ملك خود ساخت ، درو سمت جهولی گرفتار ماند و به تعذیب « لیعذب الله المنافقين والمنافقات و المشرکین و المشرکات »<sup>۳</sup> معذب و مبتلا گشت .

## فصل هفتم :

## در بیان خالق و ابداع

اکنون گوئیم این تعدد و تکثر در ذات واحد مطلق و تفصیل در عین جمع وجود بردو قسمند ، بعضی دائم و سرمدی ، و بعضی حادث و متقضی<sup>۱</sup> ، چه هر موجودی که به تعینی خاص مخصوص گشت از عین جمع ممتاز شد و به سمت امکان و شایبه‌ی عدم موجود آمد ، و آن ممکن را یا امکان ذاتی بود کافی بود در ظهور فیضان او از واجب ، یا نبود ، اگر کافی بود ، دائم باشد بدیمومیت وجود مطلق از بهر دوام موجد و دوام فیض او و دوام قبول این ، و آن را ابداعی خوانند ، چون عقل و نفوس و سماوات ، و عالم ابداع را عالم امر خوانند چه موجودات او نه زمانی باشد به مجرد کلمه‌ی کن ، یعنی بمجرد تعلق ارادت حق تعالی بدو بوجود آید . و عقول را به اصطلاح متصوفه ارواح خوانند ، و عالم جبروت نیز خوانند ، و نفوس را عالم ملکوت ، تا به سبب اختلاف عبارات سهو نیفتد ، و اگر امکان ذاتی کافی نبود ، او را دو امکان باشد ، یکی امکان ذاتی که لازم حقیقت او است ، یعنی لاستحقاقیت او وجود و عدم را به حسب ذات ، و دیگر امکان عارضی که عبارتست از حصول استعداد تام ، و آن استعداد موقوف بود بر اجتماع جمیع شرایط که معبر آند ، و آن شرایط باشد که حادث باشند ، چه اگر قدیم بودند مشروط بدان شرایط قدیم بودندی ، و مسبوق باشند بحدوثی چند دیگر لایزال ، چه اگر منتهی شدند بقدمی از قدم او ، قدم همه لازم آمدی ، و این نتواند بود الا بواسطه‌ی حرکتی سرمدی سماوی ، و ماده‌ی قدیم عنصری یا بدان حرکت استعداد بوقتی معین مخصوص شود ، و

بدان ماده بحادثی معین ، و حرکت مقتضی زمانست ، پس بضرورت این ممکن در وجود مسبوق باشد بماده و مدت ، و آنرا کائن خوانند ، و عالم کون را عالم خلق خوانند ، «الاله الخلق و الامر ، تبارک الله رب العالمین»<sup>۱</sup> .

### فصل هشتم :

#### در قیّم و حدوث

قدم بدو معنی گویند ، یکی موجودی که در وجود ، محتاج به غیر نبود و قدیم بدین معنی را قدیم ذاتی خوانند ، و دیگر موجودی که مسبوق نبود به عدمی زمانی ، یعنی در هیچ زمانی معدوم نبوده باشد ، و قدیم بدین معنی را قدیم زمانی خوانند ، و حادث در مقابل این دو معنی استعمال کنند ، حدوث ذاتی یعنی احتیاج شیء در وجود به غیری ، و حدوث زمانی ، یعنی مسبوقیّت شیء به عدمی زمانی ، و زمان بدین معنی محدث نبوده که پیش از زمان زمانی نتواند بود که زمان در آن زمان معدوم بوده باشد ، و الا هم زمان بوده باشد و هم نابوده ، و بمعنی اول محدث بود بحدوث ذاتی چه زمان ، مقدار حرکت فلك اعظم است ، و حرکت محتاج بود به جسمی و محرّکی ، پس زمان محتاج بود به حرکتی و محلیّ.

### فصل نهم :

#### در علت و معلول

هرچه شیء ، در وجود بدان محتاج بود ، آن را علت خوانند . و علت نام بود یا ناقص ، و علت تام عبارتست از جمیع امور که شیء در وجود بدان محتاج بود ، و لاشك بوجود او واجب بود .

و علّت ناقص عبارتست از بعضی از آنچه شیعی در وجود بدان محتاج بود ،  
و آن بر چهار قسمت : علّت فاعلی - چون نجّار به نسبت با تخت .  
و غائی - چون نشستن بر تخت به نسبت با تخت .  
و مادی - چون چوب به نسبت با تخت .  
و صوری - چون هیئت تختی . و به وجود هر چهار با اجتماع شرایط و  
ارتفاع موانع وجود معلول که تخت است ، واجب شود ، و غائی در ذهن مقدم  
بود بر معلول و در خارج مؤخّر .

### فصل دهم :

#### در تقسیم ممکنات

ممکن یا مستغنی باشد از موضوع ، یا نباشد ، اگر باشد جوهر باشد ، و  
اگر نباشد عرض . و موضوع محلی را گویند که به حال محتاج نباشد ، چون  
جسم به نسبت با سواد ، و جوهر یا بسیط بود یا نه و بسیط آن بود که قسمت پذیر  
نباشد ، و آن مجرّد بود از ماده ، و مجرّد یا متعلّق به جسم باشد یا نباشد ،  
آنچه متعلّق به جسم نباشد ، عقل است ، و آنچه متعلّق باشد نفس ، و آنچه نه  
مجرّد بود یا حال باشد و آن صورتست ، یا محلّ ، و آن هیولی است . و مرکب  
از این دو جسم است .

پس جوهر پنج قسم آمد ، و عرض یا نسبتی ، نسبی - خ ل - باشد یا  
نباشد یا اقتضای قسمت کند لذاته و آن گم است ، یا نکند و آن کیف است ، و  
آنچه نسبتی بود ، میان متفاعلین باشد یا نباشد ، آنچه میان متفاعلین باشد ، یا  
به اعتبار تأثیر باشد ، و آن فعل است ، یا به اعتبار تأثیر و آن انفعالت ، و آنچه  
میان متفاعلین باشد ، یا شیعی را نسبتی با زمان باشد و آن را « مئی » خوانند یا با  
مکان ، و آن را « این » خوانند ، یا با چیزی که از آن او بود و به انتقال او منتقل ،



و آن را «ملك» خوانند ، یا با چیزی که تعقل این ، بی تعقل آن توانیم ، و آن را «اضافت» خوانند، یا به نسبت بعضی اجزای او با بعضی و با امور خارجی ، و آن را «وضع» خوانند ، پس اعراض ، نه قسمند ، و امثلهی جوهر با-ثله-۹- عرض در ابن بیت به نظم آورده است . بیت :

مردی درازونیکو ، مهتر به شهر امروز      با خواسته نشسته ، از کردخوش پیروز

### قسم دوم :

و آن مشتمل بر « سیزده » فصل است

#### فصل اول

در بیان دوره‌ی دایره‌ی وجود نقطه هویت احدیت ، که آن وجود است من حیث هو الوجود ، از تعقل ذات خویش و حضور او مرخود را جوهر اول بدید کرد ، چنانچه در حدیث آمده است : «لَمَّا اراد الله ان يخلق العالم ، خلق جوهرًا ، فنظر اليه بنظر الهية ، فذاب حياءً» و در روایتی دیگر « بعين الجلال » .

نظر هیبت تأثیر نور عظمت حق تعالی است در او که اشراق او بر مادون حق تعالی ، هیبت است ، و جلال ، احتجاب هویت حق سبحانه ، و ذوبان از حياء انفعال و تأثر از آن و تذلل و انقیاد او مر حکم هویت را ، و هرآینه ماهیت آن جوهر غیر وجود بود ، چه ظلیت بضوء نور وجود منور گشته ، چون اضاءت هوای مظلم بنور آفتاب ، و نقطه‌ی اول ، معنی هویت باعتبار بسیط دایره‌ایست که با هریک از نقط محیط پیوندی دارد ، و نقطه‌ی اول محیط و نقطه‌ی دوم تالی ، و از تنالی نقط و انضمام ایشان با او محیط باهم پیوندد و از تغایر میان حقیقت او و وجودش شش اعتبار پدید آید .

یکی ، اعتبار وجود . دوم ، اعتبار ماهیت . سوم ، اعتبار امکان ، که لازم ماهیت او است . چهارم ، اعتبار وجوب او بواجب که لازم وجود او است بواسطه‌ی

واجب الوجود . پنجم - تعقل و مشاهدهی او و واجب الوجود را . ششم - تعقل او مرخود را ، و از تعقل او مرحق را ، عظم شأنه ، جوهری دیگر پیدا شود ، و از تعقل مرخود نفس کل که آن رالوح المحفوظ خوانند و بمثبت قلب عالمست ، متعین گردد ، و از مایه‌ی ماهیت او با صفت امکان که آن ظلمت وجود او است ، جسم فلک اول متعین شود ، و از وجودش با صفت وجوب بواجب نفس حیوانی فلک پیدا شود ، و از ظلال اعتبارات ششگانه که در ذات او است این شش جهت که لازم جسمست متعین گردد ، و از آن روی که مشاهدهی ظهور واصل آن تأثیر و تأثر است که آن خاصیت وجوب وجود و امکان ماهیت او است ، جهات حقیقی روشن نبستند فلک اعظم متحد و میگردد و تحت که بمرکز او متعین شود و متصلند و همچنین از این وح ثانی ارواح دیگر تا فلک هشتم آن پیدا شود و بدین ترتیب از هر عالی سافلی و فلکی پیدا می‌شود تا به فلک قمر رسد ، و عدد این ارواح جز حق تعالی را معلوم نبود ، « و ما یعلم جنود ربك الا هو »<sup>۱</sup> هر روحی از این ارواح معشوق و مفیض و ممد فلکی از افلاکست ، و از روح آخرین که معشوق فلک قمر و مفیض صور این عالمست ، و آن را روح القدس خوانند ، صور عناصر اربعه بر ترتیب ، لازم آید ، و اسناد هر سافلی به عالی ، مجاز است ، چه همه از حق وجود می‌بایند بدین وسایط ، بل وجود او است متعین بدین تعینات علی الترتیب ، و نقطه‌ی زمین در مقابله‌ی نقطه‌ی اولی است از محیط این دایره ، و این نهایت نزول امر الهی است ، و از اینجا مبدء صعود ، چنانچه فرمود : « یدبر الامر من السماء الی الارض »<sup>۲</sup> ثم یرجع الیه « و حینئذ قوسی از دایره تمام شده باشد و آغاز قوسی دیگر از نقطه‌ی اعتدال بود که چون عناصر متضاد درهم آمیزند و از کثرت به وحدت گرایند به قدر مناسبت مزاجی با عالم روحانی صوری و فیض از وی قبول کنند . و اول ، قوای معدن پدید آید و اصناف معادن پیدا گردد ، و به تدریج شرف و رتبت می‌افزاید تا به « مرجان »

رسد که اعلیٰ افق این عالمست ، و آثار نبات چون نمو و تغذی ، در او ظاهر . بعد از آن ، استعداد لطیفتر شود و به مرتبهی نباتیّت رسد ، و همچنین از اخس نباتات چون انواع خارها و گیاههای ضعیف ، آغاز کند ، و مرتبه به مرتبه می افزاید تا به نخل رسد که افق این زمین و آثار حیوانی چون ازدواج و امثال او در آن ظاهر ، و از آنجا به حیوان نقل کند ، چه استعداد به قبول قوای نباتی کفایت کند و از آن شریفتر گردد . و اول حیوانات ناقص چون امثال دیدلن و انواع حشرات پدید آید ، و صنف ، صنف و نوع ، نوع شریفتر می گردد ، تا به اسب و بوزینه و سناس ، رسد که آخر افق این عالمست ، و از آنجا چون استعداد به کمال رسد ، مردم پدید آید ، و اصناف او چنین متفاوت باشند تا به انسان کامل و درجات کمال ، و کمالات نیز متنوع و متفاوت باشند ، تا مرتبهی قطب که اشرف همه است ، و او طور ، طور ، ترقی می کند ، تا به نور معرفت حق ، جل و علا ، و ادراک حقایق اشیاء و احکام آن به روح گل پیوندد و آنجا دایرهی متصل شود و این قوس تمام شود ، و اینست «قاب و قوسین»<sup>۱</sup> که چون پیغمبر «صلی الله علیه و آله» به حکم «لولاک لما خلقت الافلاك»<sup>۲</sup> اول همه است ، و باعتبار خاتم النبیین آخر همه ، به کمال خویش بر همه محیط شود ، موجودات باسرها اجزای وجود او باشند ، و وجود او مجموع این هردو قوس ، و قرب او به حق مقدار این هردو که جمیع مفردات وجود است « اودانی»<sup>۳</sup> که خود عین همه او است ، و اعتبار این مراتب و اثبیت قوسین به ظهور سلطنت نور وحدت ساقط و مرتفع «والیه المآب و المرجع» .

### فصل دوم

در بیان ماهیّت روح و خواص روح اول و سایر ارواح

بدانکه روح اول که به اصطلاح حکما « عقل اول » خوانند جوهریست بسیط

مَجَرَّد از ماده که قابل تجزّی نباشد و مدرک کلیّات به ذات . و روح اول نسبت با عالم چون روح ما است نسبت با بدن ما، و مبدء وجود و سایر ارواح سماویست. و هر جسمی را از اجسام سماوی از افلاك و کواکب ، روحیست که ممتد و معشوق او است ، و این ارواح اصول و مبادی ارواح بشریند ، و روح اول اصل روح قطب «علیه السلام» پس تمامت ارواح بشری به نسبت با روح او چون حواسّ ما باشد به نسبت با روح ما ، و از این جهت فرموده که : « ارواح الشهداء تحت العرش فی حواصل طیور خضر » یعنی متعلق اجرام سماوی باشند . و در حدیث دیگر « ارواح المؤمنین فی قنادیل معلقه تحت العرش » یعنی کواکب که اصول ارواح انسانند متعلق و ممتد و معشوق ایشانند « و اول ما خلق الله نوری » یعنی روح اول ، و در حقّ او فرموده « که لولاک لما خلقت الافلاك » و این روح خزانه ی علوم حقّست و اعیان و حقایق اشیاء به یکبار بروجعی کلّی در او ثابت ، و حقّ عزّ و علا او را به صورت او ، چنانکه هست مرتسم به صورت ماهیّات اشیاء می داند نه به صورتی زاید ، و علم او بدین جوهر نیست الا تسّوّر او تعالی ، مراین جوهر را ، پس همه اشیاء را به اعیان آن اشیاء در عقل اول دانسته باشد و آن حضرت قضاء ثابت سابقست و عنایت اول که سبب وجود کلّست ، و از این جهت گفته اند : « علمه بوجود الكل سبب لوجود الكل » .

### فصل سّوم

در بیان ماهیّت نفس و خواص نفس اول که قلب کلّست

و از آن سایر نفوس ناطقه ی سماویست

باید دانست که نفس ناطقه که به اصطلاح متصوّفه قلب خوانند، جوهریست بسیط مجرد از ماده مدرک کلیّات بذات ، و از آن جزویّات به آلات . و نفس اول که آدم حقیقی او است به نسبت با عالم چون قلب یکی از ما است به نسبت با

بدن او واصل قلب قطب «علیه السلام» و صور مدرکات روح اول در او مفصل شود و از صورت اجمال به صور علوم تفصیلی بازآید ، و آن را لوح محفوظ از بهر آن خوانند که این صور در او مضبوط بود و به اسباب مستند هریک مقتدر به مقداری ، و این حضرت قَدَر حَق است « و ان من شیء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وکل شیء عنده بمقدار » و هر جرمی را از اجرام سماوی قلبی است ، و از این جهت ایشان را احیاء ناطقه خوانند ، و همه خزاین اسرار تبارک و تعالی باشند ، و اصول قلب یا برقیاس ارواح ، و عالم ارواح را عالم جبروت خوانند و عالم انوار قاهره ، از آن رو که قهار همه اند و جابر کسر و نقصانات همه به اضافات انوار علوم و معانی و اشراقات برایشان ، و عالم نفوس را عالم ملکوت خوانند ، از آن رو که کارکنان حقّند و محرّکان و مدبران او به امر او .

### فصل چهارم :

دربیان ماهیت سماویست و تفصیل آن و بعضی از خواص هریک

بدانکه سما ، جسمی است لطیف و شفاف و بسیط و مستدیر و ذونفس . و بدانکه بسیط در وصف جوهر بدان معنی است که قابل تجزّی حسّاً و وهماً نباشد ، و در وصف جسم بدان معنی که هر جزو که از او فرض کنیم مشابه به کل بود در حّد و اسم ، و قلک اعظم را محدّد الجهات خوانند ، یعنی معین جهت او است چه جهت به مرکز و محیط متعین گردد و به محیط غایت قرب بدو به مرکز غایت بُعد از او و اطلّست و بشبانروزی دوری می کند و همه افلاک به دوری او متحرّک باشند ، چنانچه حیوانی که این جمله به مثبت اعضای او باشند ،

به حرکت او متحرك . و هیچ جسمی فلکی قابل خرق و التیام نیست، «فارجع البصر هل ترى<sup>۱</sup> من فطور» و هیچ کیفیت از کیفیات عنصری ندارد، نه حرارت و نه برودت و نه خفّت و نه ثقل و نه رطوبت و نه بیوست، و الا حرکت مستقیم کردی و مبدء و میل مستدیر نبودى، چه يك جسم، مبدء دومیل متضاد، تواند بود. و فلك هشتم مكوكب است به کواکب ثابته و متحرك<sup>۲</sup> به حرکت بطی، برخلاف حرکت اول از مشرق تا مغرب به قرب هفتاد سال تخمیناً یک درجه قطع کند، و صاحب شریعت این هردو را عرش و کرسی خوانده است، و هفت دیگر را که هريك مخصوصست به کوبی از کواکب سیارات سماوات سبع. اول، فلك زحل، و آخر فلك قمر، چنانکه مشهور است، و هريك را به غیر از نفس ناطقه و روح، نفس حیوانی است که مدرک جزئیات بود، و نقوش حوادث عالم ادوار و اوضاع در ایشان ثابت گردد، و به وقت انقضای مدت بقای هريك محو شود، و این را لوح محو و اثبات خوانند، «یحو الله ما یشاء و یثبت<sup>۲</sup> و عنده<sup>۳</sup> الکتاب» و مجموع این نفوس را سماء دنیا خوانند. و نفس حیوانی<sup>۴</sup> فلك اعظم را که قرینه نفس ناطقه<sup>۵</sup>ی کلیست، حواء<sup>۶</sup> که از جنب چپ آدم که آن جهتی است که با بدن دارد، پدید آمده است، چه به ضرورت نفس ناطقه را وجهی بارواح باشد، و آن جهت اقوی است که به مثبت یمین بود، و وجهی با جسد، و آن جهت اضعفست به مثبت یسار، و نسبت این نفس با افلاك چون نفس حیوانی ما است با ماکه جزویات بدان یابند و حرکات بدان کنند، و صور کائنات در آن نقوش صور جزئی با وضعی معین و وقتی معین چون صور خیال ما، و این صورت علم حقست به جزئیات، «و ما تسقط من ورقة الا یعلمها و لاجبة فی ظلمات الأرض، و لارطب ولا یابس الا فی کتاب<sup>۳</sup> مبین».

## فصل پنجم

## در عناصر و اخوال آن

مقعر فلک قمر محیطست به محذب کرهی آتش ، و آن جسمی است حار و یابس ، خفیف علی الاطلاق . یعنی : جای نگیرد الا بالای همهی عناصر ، و وجود او در کائنات برای نضج و تلطیف است ، و سطح مقعر کرهی آتش به محذب کرهی هوا ، محیطست . و آن جسمی است حار و رطب خفیف اضافی ، یعنی به اضافت با آب ، قسده صعود دارد و فرود آتش قرار گیرد ، پس به نسبت با آتش خفیف نباشد ، و وجود او در کائنات جهت خفت و لطافت و سرعت و قبول حرکت بود . و بعد از او کره ایست بارد و رطب و ثقیل به اضافتست ، یعنی به اضافت با هوائ ثقیلست و میل نشیب دارد ، لکن بالای زمین قرار گیرد و وجود او در کائنات مفید سلامت و قبول اشکال و تخطیط و اتصال و انفکاکست بسهولت . بعد از آن کرهی زمین و جای مرکز کلتست ، و طبع او بارد و یابس و ثقیل علی الاطلاقست طبعاً ، به سوی مرکز گراید ، و وجود او در کائنات مفید استمساک و حفظ صور و اشکال و جوهر مائی بدو از سیلان باز ایستد ، و آب و خاک هر دو در کون اعضاء و سکون مدخل بیش دارند ، و آتش و هوا در کون ارواح و وجود حرکات ، و همهی اجسام عالم چنان بهم پیوسته اند ، بعضی به بعضی محیط که هیچ فرجه و خلأ در آن ممکن نیست بر مثال بیضه یی ، گویا همه یک جسم است ، و از این ، جهت گفته اند : « العالم حیوان اکبر » . و دلیل بر این آنست که چون نیمی در میان آب نهیم و هوایی که در میان نی باشد به مکیدن بیرون آریم ، آب در پی آن بیرون آید ، و اگر کوزه یی بر آب نهیم و سر آن بگیریم و در زیر ، سوراخی کوچک بکساییم ، آب هیچ بیرون نیاید چه راه هوا نیست که در آید ، و جایی خالی بگیرد ، و خلأ محالست ، و چون محجمه بر عضوی نهیم و هوایی که

در آن می‌باشد بمکیم ، گوشت برآید ، و اگر ظرفی تهی سرنگون راست به آب فروبریم ، هیچ اندرون تر نشود ، چه هواکه درویدست ، آب در او نگذارد ، و تا باز منحرف نگردانیم تا هوا آب را بشکافد و بیرون آید آب در او نرود ، و حیل بسیار بر ضرورت خلأ مبتنی است .

### فصل ششم

#### در حرکات افلاک و مبادی آن

حرکات افلاک همه شوقیست ، چه هر نفسی از نفوس ناطقه‌ی فلکی ، عاشق روحیست که ممتد و مفیض اوست و مستفیض کمالات و انوار آن روح ، و به سبب تعلق نفس به جسم هرگز تمامت کمالات روح بالفعل حاصل نتواند کرد ، بل دائم به وجهی که در او دارد کمالی و نوری از وی قبول کند ، و از او ذوقی و لذتی بیابد و به حسب آن لذت جوئی کمال و اشراقی دیگر گردد ، و آن هیئت نورانی از او بر نفس حیوانی او فایض شود و در او جزوی متشخص گردد تا شوقی جزئی در او منبعث شود ، و جسم خویش را به حرکتی جزوی متحرک گرداند تا وضع او بگردد و وضعی دیگر پیدا گرداند ، و بدان ، نفس او استعداد قبول اشراقی و فیضان صورتی دیگر عقلی بیابد و بر او فایض شود ، و همچنان اثر آن در نفس حیوانی پدید آید و شوقی جزوی در او منبعث گرداند ، و از آن ، حرکت جزوی صادر گردد ، و تا حرکت متوالی شود و اوضاع متعاقب ، علی‌الدوام و به حسب تعاقب اوضاع اشراقات و اضافات متتابع شود و به هر وضعی ، صورتی دیگر از معلومات و هیئتی دیگر از انوار قبول کند ، و از آن صورت و هیأت سابق ذاهل گردد ، چه نفس به ماده محجوبست ، کمالات او همیشه بعضی بالقوه باشد ، و هرگز همه بالفعل حاصل نبود ، برخلاف عقول مجرد . چون حال نفوس ماکه در وقت استحضار معلومی و توجه بدان ، از سایر معلومات ذاهل ماند ، و اگر



خروج همه باهم الی الفعل ، ممکن بودی وقوف املاک - افلاک - خ - از سیر لازم آمدی ، و این محالست ، بدان دلیل که در این فصل به ثبوت می‌رسد .

### فصل هفتم

#### در زمان

زمان ، امتدادیست متصل بر سبیل تجدد و تصرّم ، و آن مقدار حرکت اولست که حرکت فلک اعظمست ، و همه حرکات بدو متقدر می‌گردد ، و بی‌شک اسرع مقیدر ابطاً تواند ، چه کوچک بزرگ را پیماید . اما بزرگ کوچک را تواند پیمود ، و اسرع حرکات یومی است ، پس زمان مقیدر او تواند بود . و او را بدایت نیست ، چه اگر بدایت داشتی عدم او متقدم بودی بر وجودش به تقدّمی که با تأخر جمع نشود ، والا وجود و عدمش باهم جمع شدند ، و این محالست ، و تقدم تأخر که باهم جمع شوند زمانی باشند ، پس لازم آید که اگر بدایت داشتی پیش از آن موجود بودی ، و همچنین نهایت ندارد والا وجود او مقدم بود بر عدم او بر وجهی که متأخر با متقدم جمع نشدی ، پس بعد از آن زمان زمان موجود بودی ، و از اینجا لازم آید که زمان سرمدی باشد و حرکت افلاک که حافظ آنست ازلی و ابدی .

### فصل هشتم

#### در مزاج

چون معلوم شد که حرکت افلاک ارادیست و سرمدی ، بیاید دانست که دائماً بتبدل اوضاع فلکی و اتصال کواکب و اختلافات احوال ، عناصر اربعه از مقارّ و مراکز خویش منزّع می‌گردند و در یکدیگر می‌آمیزند و امتزاجات متنوّع

پیدا می شود ، و به ضرورت چون اجسام درهم آمیزند ، کیفیاتشان مستحیل گردد و هر يك سورت ضدد خویش بشکند ، و هرگاه که ترکیب در امتزاج باتحاد رسد تا هیأتی متغایر آن مفردات دروی پیدا گردد ، استحالت کیفیات نیز به اعتدال و فوّتی رسد که مغایر کیفیات اولی باشد ، و کیفیتی متشابه الاجزاء از تفاعل کیفیات متضاد که در عناصر موجود بودند پیدا گردد ، آن را مزاج خوانند . و ابن مزاج یا معتدل حقیقی بود بروجهی که کیفیات اربعه درو مساوی باشند یا نه ، و قسم اول محالست ، والا در این عالم جائی نیابد چه میلش بهیچ يك از محال عناصر اربعه اولی نباشد از دیگری ، و در مکان هر عنصری که به وجود آید کیفیت آن براو غالب گردد و براعتدال خود بماند .

و قسم دوم یا بروجهی بود که موافق و لایق آن محّل باشد که درو بست چنانکه آن موضوع را هیچ مزاجی از آن بهتر و لایقتر نباشد یا نبود ، قسم اول را معتدل خوانند باصطلاح ، و قسم دوم را منحرف : و آن برهشت قسمت ، چه یا گرمتر باشد از آنچه باید ، یا سردتر ، و یا ترتر یا خشکتر ، یا گرمتر ، و ترتر ، یا گرمتر و خشکتر ، یا سردتر ، و ترتر ، یا سردتر ، و خشکتر .

### فصل نهم

در بیان آفرینش و فیضان صور برمواد این عالم

و چون حرکات افلاک ، مواد عناصر را به تمزیجات مختلف و ترکیبات متفنن مستعد قبول صور متنوع می گردانند ، بحسب هر مزاجی صورتی مناسب او ، از واهب الصور ، براو فایض می شود ، و بتوسط مزاج جواهر متضاد به عالم بسایط نزدیک شوند ، از آن روی که اعتدال ظل وحدتست و عالم بسایط ، یعنی عالم ارواح مجرد ، عالم يك رنگیست و اقرب مراتب وجود به حضرت واحد مطلق . پس به حکم این نزدیکی و تناسب ، صورتی از آن عالم در این عالم پیدا

شود و عالم خلق و امر ، درهم آمیزد ، و دائماً بهروضعی ممکن صورتی چند از آن ازواج که معشوقات هریک از افلاکست در نفس هرجرمی از اجرام این افلاک پیدا شود ، و استعدادات مواد عنصری بحسب این اوضاع و صورتی که پیش از آن داشته باشد بگردد ، و به قبول این صورکه اکنون تنزل می کند نزدیک شود ، یابه تبدل اوضاع این صور در نفوس حیوانی فلکی که بمشابت خیال عالمست و بسماء دنیا موسوم ، تمام مشخص گردد، موادی که به هریک از این صور، مخصوص باشد بحسب صور سابقه و اوضاع لاحق ، تمام مستعد شده باشد و برسبیل «کن فیکون» آن صورت ، بدو فروود آید ، و روحی مدبّر آن<sup>۱</sup> ماده را بتبع آن صورت بدو پیوندد ، و بحقیقت این صورت که ظاهرگردد صورت آن روح باشد ، و حکما صورت نوعی آن روح راگویند ، و اصناف معدن و نبات و حیوان و انسان بحسب استعدادات مواد هریک پدیدآید ، والله القادر علی ما یشاء .

### فصل دهم

در تولّد معادن و آثار علوی و سفلی

اشراق آفتاب و اشعه‌ی کواکب برآب و اراضی نمناک ، بخارات برانگیزاند ، و آن اجزای<sup>۲</sup> لطیفه که مائی باشد که با جزای هوا آمیخته شود و بربراری و اراضی خشک ، دخان پیدا کند ، و آن اجزای لطیف ارضی باشند با اجزای ناری آمیخته یا منفرد . و برهر دو تقدیر ، یادر زمین محقّق باشند یا نباشند . هرگاه که بخار بانفراد در زمین محقّق شود و متراکم گردد و مدد دارد و زمین سخت بود از احتقان و تراکم ، آب گردد و زمین را بشکافد و چشمه روان شود برروی زمین ،

۱ - : و آن ماده را متبع آن - خ ل -

۲ - : و آن اجزای لطیفست که .

و اگر زمین سست باشد و مقاومت نتواند کرد و اجزای او در زمین پراکنده گردد و در زمین نمائد الابه کهریز - کاریز - روان کند، و اگر مدد نباشد چشمه‌یی باشد ایستاده، و اگر با خاك آمیخته بود و مدد دارد و مسام زمین بسته باشد و بیرون نتواند آمد زلزله پدید آید، و گاه باشد که آب گردد و زمین را بشکافد و بیرون آید، و گاه باشد که دخانیّت غالب بود و به شدت حرکت و اصطکاک، آتش گردد، و زمین را بشکافد و بیرون آید، و اثر در اجواف زمین بماند و حرکت قوی ندارد و باهم بیامیزند بحسب انواع امتزاج و اختلاف ازمنه و امکانه، اصناف معادن پیدا شود، چنانکه اگر بخار غالب گردد، زیبق و بلور و یشب - یشم - ظ - و امثال آن پدید آید، و اگر دخان غالب بود کبریت و زاج و نوشادر و زرنیخ و امثال آن پدید آید، و از امتزاج زیبق و کبریت به حسب صفا و کدورت و وفور نضج و عدم آن و اعتدال مزاج و ضد آن، جواهر متطرّقه چون زر و نقره و آهن و اسرب و نحاس و خارحینی - خارصینی - پدید آید. و اگر بخار در زمین محتبس نبود و متصاعد گردد و اندک بود و حرارت آفتاب چندان نباشد که او را تحلیل هواگرداند، چون سرمای شب او را بزند «شب‌نم» شود و فرود آید، و اگر بفسرد «ژاله» باشد و اگر بسیار بود و در کره نسیم غلیظ شود «ضباب» پدید آید، و اگر به کره‌ی زمهریر رسد و سرد شود و متکاثف گردد ابر پدید آید، و چون تکاثف بینفازید متقاطر شود و باران گردد، و بعد از تقاطر چون که سرماش بزند و بفسراند تگرگ شود، و اگر پیش از تقاطر بفسرد برف باشد.

و اگر با دخان آمیخته بود چون بخار در کره‌ی زمهریر، ابر شود دخان در او محتبس گردد و قصد صعود کند و آن را بدردرعد پیدا کند، و گاه باشد که از شدت حرکت و اصطکاک مشتعل گردد و برق پدید آید، و اگر غلیظ باشد صاعقه گردد.

و هرگاه دخان بانفراده در زمین محققن شود هم زلزله و شق زمین و خروج آتش از آن تولّد کند و جز آن اقسام دیگرکه از آنجا متولّد شود . و چون محققن نبود و متصاعدگردد و به زمهریر سرد شود و بازگردد هوا را در موج آورد ، باد ، پدید آورد .

و اگر به شدت حرکت و حرارت و قوت و کثرت از زمهریرگذرد و به کراهی ناری رسیده باشدکه لطیفش به تحلیل برود و آتش گردد و کشیفش ثقیل گردد و باز گردد و هوا را در موج آورد و باد برخیزد ، و باشدکه مشتعل گردد ، و حیثیند اگر هنوز از زمین منقطع نشده باشد حریق شود ، و زمینی که بدان متصل بود بسوزاند ، و اگر منقطع شده باشد و لطیف بود ، شهاب شود .

و اگر غلیظ بود و اشتعال در او نماید دودزوابه و نیازك و ذوات الاذئاب و ذوات القرون و امثال آن حادث شود .

### فصل یازدهم

#### در نبات

چون از امزجیهی معدنی معتدل تر شود و به عالم روحانی لطیفترگردد و صورتی روحانی شریفتر از صور معدنی بر وفروید آید ، و آثار حیات در او ظاهر گردد و قوای ملکوتی در وی قوی شود ، و آن صورت را که فیض اولست و سایر قوی بدو منسوب ، نفس نباتی خوانند در انواع نبات کارگر است . و او را اعوان و چاکراند و اجساد این عالم را از تحلل نگزیر است ، و هیچیک دفعهٔ برکمال طبیعت خویش موجود نشود ، و از فساد و فنا ایمن نباشد ، پس عنایت الهی جهت استیفای نوع و استحفاظ آنچه علی الدوام باقی نتواند بود ، او راسه قوت «قوّه» ارزانی داشت : یکی ، غاذیه که همواره بدل ما یتحلّل سازد تا ممکن بود .

دوم — نامیه که غذایی که غذایه آورده ، در اقطار جسم خویش می افزاید برتناسبی طبیعی تا بکمال نشو برسد .

سوم — مولده که بعد از کمال نشو ، چیزی از مادهی غذا ذخیره می کند و آن را مبدء شخصی دیگر از نوع جسم خویش می سازد ، و این اعوان را چاکران چند مسخر گردانیده تا کارشان مهیا دارند .  
اول — جاذبه، که غذای موافق را جذب کند .

دوم — ماسکه، که آن را چندان نگاه دارد که هاضمه تصرف خویش در آن تمام کند .

سوم — هاضمه، که غذا را مستحیل گرداند تا مشابه مغذی شود .  
چهارم — دافعه، که فضله که موافق نباشد و غذا را نشاید دفع کند ، و خدمت این چهار بیشتر غذایه را باشد ، و غذایه با آن چهار ، خدم نامیه باشند ، مادام تا بر کار باشد ، و چون از کار بازماند، خادمان مولده باشند با قوهی دیگر، یکی مغیرهی اول که مادهی مثل را بگرداند و بحسب اجزاء و اعضای شخص متولد فسمت کند ، دوم مغیرهی ثانی که اشکال و صورت تخطیطات اجزاء و اعضاء نبات و حیوان در آنچه مغیرهی اول ، معد گردانیده باشد، پیدا کند ، و آن رامصوره خوانند ، و نامیه بعد از کمال نشو از کار بازایستد ، و مولده در وقت ظهور ضعف از عمل بازماند ، و جاذبه با چاکران خویش تا وقت فساد و آخر کار ، مدد دهند.

### فصل دوازدهم

#### در حیوان

چون مزاج او از اعتدال نباتی به اعتدال حقیقی نزدیکتر شود و یکرنگی بر او زیاده گردد، صورتی از آن شریفتر بدو فرود آید، و انوار ملکوتی و افعال حیات در او زیادت گردد ، و او را نفس حیوانی خوانند ، و با وجود قوای نباتی و هر آنچه نباتات

را باشد، اعوان و خادمان قوی دارد، و هرچه بد و مخصوصند از قوتها در دو صنف منحصرند: مدرکه و محرکه.

مدرکات بردو قسمند: مدرکات ظاهر و مدرکات باطن. مدرکات ظاهر، حواس پنجگانه اند که هر يك را برکاری گماشته اند، چون لمس و ذوق و شَم و بصر و سمع، و افعال این هر پنج ظاهر است.

و مدرکات باطن هم پنجند: اول حس<sup>۱</sup> مدرک، و آن قوتیست در اول بطن مقدم دماغ که حواس پنجگانه ی ظاهر، مدرکات خویش را بدو اداکنند، و او همه را مشاهده کند، و اگر نه این قوه بودی که همه را دریافتی، حکم برچیزی معین کردن که طعم آن شیرینست مثلاً ورنگ آن سفید است و بوی آن خوش و نرم و یادرشت، متعذر بودی، چه حاکم را از ادراک محکوم علیه ناگزیر بود.

و دوم - خیال، و آن قوتی است در آخر بطن دماغ که حس مشترک مدرکات حواس پنجگانه را بدو سپارد تا در حال غیبت آن اشیاء را نگاه دارد، و هرگاه که خواهد استحضار کند، از او باز خواهد، و آن خزانه ی صور محسوساتست. سوم - متصرفه، و آن قوتی است که در محسوسات و معانی جزوی تصرف کند به ترکیب و تفصیل، چنانکه خواهد، و این قوت را چرخ و هم استعمال کند متخیله خوانند، و چون فرمان عقل درکار باشد مفکره گویند.

چهارم - وهم، و آن قوتی است که معانی جزئی از صور محسوسات ادراک کند، چون معنی صداقت و عداوت که کبش، گوسفند از میش و گرگ دریابد، تا به میش میل کند، از گرگ بگریزد، و این قوه، حیوانات را به مثبت عقل است مردم را، و محل این هردو قوه، بطن اوسط دماغ است. پنجم - قوه ی حافظه، که معانی جزئیات، نگاهدارد، و نسبت این قوه

با وهم ، چون نسبت خیالست با همس مشترک ، چه آن خزانه‌ی صور است و این خزانه‌ی معانی ، و محتل آن بطن اخیر دماغ است .

و محرکه بر دو قسمت ، باعته و فاعله ، باعته قوتی شوقی است که چون قوای مدرکه چیزی دریابند ، وهم حکم به موافقت و ناموافقت آن بکند ، این قوت از دل انگیزته شود و عزیمت پیدا کند ، و حیوان را برسر فعل دارد ، پس اگر داعیه‌ی حرکت جهت جذب امری موافق پیدا کند ، آن را شهوت خوانند ، و اگر جهت دفع امری ناموافق ، آن را غضب خوانند .

و فاعله - قوتی است مودع در عضلات تا چون باعته انگیزته شود و آن را برانگیزاند و تحریک کند و درکار آید و به ارخاء و تشنج عضلات ، حیوان را ، در حرکت آورد . والله المدبر .

### فصل سیزدهم

#### در انسان

چون مزاج معتدلتر گردد از امزجیه‌ی حیوانات و به اعتدال حقیقی چنان نزدیک شود که از آن نزدیکتر در این عالم نتواند بود ، و استعداد به قبول صور حیوانی باز بایستد ، صورتی شریفتر بدو تعلق گیرد ، و آن نفس ناطقه است که با وجود قوی و کمالات نباتی و حیوانی ، به عقل نیز آراسته باشد ، و نفس حیوانی بوجود او حیاتی دیگر گیرد و نور دیگری پذیرد ، و بدان نور اخلاق و ملکاتی چند ، حمیده ، در او پیدا شود . و این نفوس مخصوصست بدو قوت : عاقله نظری که حقایق اشیاء و احکام آن بوجهی مطابق با فی نفس الامر دریابد . و عاقله‌ی عملی که صناعات و ملکات فاضله در قوای حیوانی به رأی عقلی استنباط کند ، و بدین هردو قوه ، کار معاش و معاد خود ساخته گرداند ، و این نفس ، جوهریست نورانی ، بدین خاکدان فرود آمده ، مجرّد از ماده‌ی جسمانی که



بدین آلت ، کمال خویش حاصل کند ، و مراد از این کارخانه و آفرینش کائنات همین کمال است . و دلیل بر تجرّد او آنست که معانی کلی و بسیط که هیچیک در محلّ جسمانی منطبق نتواند شد دریابد ، و هرگز در هیچ حال از رائیت خود ذاهل نگردد ، و از تمامت اعضاء و اشیاء خود ذاهل تواند بود ، و بدن خود و همه اجزا و اعضای آن رابه خود ، اضافه کند ، و اشارت غایبانه به وی کند ، و از وی تعبیر به لفظ «مکن» کند در لغت دری و «اذا» در لغت تازی . پس او غیر بدن و اعضا و اجزای آن باشد و تمامت اجزای بدن او به تحلیل فانی می شوند و بدن آن بتدریج از غذا باز می آید ، و این حقیقت ، از اول عمر تا آخر عمر باقیست ، و چون مجرّد باشد به تغیر اجسام و فساد آن تغیر و فساد نپذیرد ، و او را معاد لازم باشد ، و بعد از خراب بدن باقی ماند ، چه نسبت او باین بدن چون نسبت صانعست با آلات خویش ، و چنانچه فساد تیشه مثلاً نجّار را زیان ندارد ، فساد بدن او را مضر نباشد ، پس اهمّ مهمّات مردم تفحص حال او است در معاد و اکتساب معاش که او را بعد از خراب بدن معّد بود . والله الهادی .

### قسم سوم

در معاد ، و آن مشتمل است بر چهار فصل

فصل اول ، در ازلیّت و ابدیّت ارواح بشری

چون محقّق شده که ارواح بشری مجرّدند ، لازم آمده که ازلی<sup>۱</sup> باشند ،

---

۱ - در مقدمه بیان خواهیم نمود که نفوس ابدی الوجودند ، نه ازلی الوجود ، چون ازلی عقل مجرّدست و استدلال و لف در صورتی تمام خواهد بود که نفس ناطقه بالذات بسیط باشد و چون محل عوارض و هیئات واقع می شود در آن قوه انفعال موجودست و عقل هرگز محل عوارض نشود . بهمین لحاظ تبعاً لقائدنا العظیم صدر

چه اگر ازلی نبودندی ، قوت حدوث آن به محلی قائم بودی از بهر آنکه قوت حدوث امکان استعدادیست که امری وجودی بود ، نه لاستحقاقیت وجود وعدم بالذات که امری عدمی باشد ، و چون وجودی بود ، اقتضای محلی وجودی کند ، و آن محل ماده‌ی بدن بتواند بود ، والا چون محل موجود شدی در او منطبق بودی ، چه محل امکان شیء ، محل او بود بعد از وجود ، چنانکه در سائر کائنات ظاهر است ، و حینئذ مجرّد نبودی .

و نیز بایستی که به خراب بدن معدوم شدی از آن روی که شرط فیضان او از مبدا واجب ، استعداد بدنی بودی ، و از انتقای شرط انتقای مشروط ، لازم . و آنچه گفته‌اند : شرط حدوث او است نه شرط بقاء . اصلی ندارد ، چه اگر بقاء علت که مبدا و اهبیت ، در بقاء او کافی بودی و از دوام علت دوام او لازم آمدی ، پس ازلی بودی ، و هوالمطلوب ، و اگر بقای علت در بقای او کافی نبودی از انعدام شرط وجودش ، انعدام او لازم آمدی ، چه بقا نیست الاستمرار وجود ، و نشاید که شرط بقای اوصور معقولات او باشد ، چه آن صور ، مشروطند بوجود او ، اگر بوجود او بدان مشروط باشد ، دور لازم آید . پس بدن ، محل امکان تعلّق او باشد ، و چون استعدادش زایل شود ، تعلّق نماند ، و هرچه مجرّد و ازلی بود ، البتّه ابدی باشد ، و الا ترکیب با غیر در ذات باری عزّاسمه ، لازم آمدی و این محالست ، و از قاعده‌ی توحید معلوم گردد که ایجاد و انعدام نیست الا جمع بعض اشیاء با بعضی و تفریق بعضی از بعضی ، و الا عین وجود هرگز قابل عدم نشود ، از آن روی که ضدّ او است و شیئی قابل ضدّ خود نتواند بودن ،

→

المحققین گفتیم که اگر نفس بسیط الذات بود . ناچار ازلی الوجود می‌بود و چون در ابتدای وجود عین مواد و اجسام است ناچار بحرکت جوهری بمقام تجرّد می‌رسد ، سیّاتی تمام الکلام فی المقدمه — جلال آشتیانی .

و اعیان و حقایق ، همه ابدی و ازلی باشند ، وجود و عدم ظهور و خفای آن  
 بحسب استعداد محل وزوال آن و وجود همیشه بحال خود باقی ابدآ و سرمدآ ، و هرچه  
 حادث و فناپذیر بود ، حائل باشد در محلی ، و هیچ عینی بسیط ، فانی نشود ، و  
 از عدم بوجود نیاید ، بل مرکب گردد با دیگری یا تعلق سازد بغیری ، و از این  
 جهت فرموده است : « کنت نبیاً و آدم<sup>۱</sup> بین الماء والطين » .

### فصل دوم

#### در احوال نفوس پیش از تعلق بدن

چون معلوم شد که نسبت ارواح با روح کلی ، چون نسبت قوای یک شخص  
 است با روح او ، چنانکه منبع هر قوتی عنصری از اعضای باطنست چون دل و  
 دماغ و جگر و غیر آن ، بدان معنی که اول در او ظاهر شود و از او بر سایر جوارح  
 فایض گردد ، منبع هر روحی جرمی سماوی باشد نه بدان معنی که در او پدید آید ،  
 بل بدان معنی که در مراتب تنزل او لابد بدو نزول کند و از او تعلق سازد به  
 ابدان بشری در وقت اعتدال مزاج و حدوث استعداد ، و هراینه چون در ازل  
 موجود باشند محصور باشند و مرتب در مراتب قرب و بعد و صفا و کدورت و  
 قوت و ضعف چنانچه فرموده « هؤلاء خلقتهم للجنة و لا ابالی و هؤلاء خلقتهم

---

۱ - اشکال این محقق بر شیخ رئیس و دیگران که نفس را روحانی الحدوث دانند ،  
 شدیدالورودست و بنا بر مسلک قائلان بحرکت جوهری این اشکال او هن از بیت  
 عنکبوتست ، چه آنکه مخرد تام نسبتی واحد بجمیع ابدان و اجسام دارد و اراده  
 و علم او کلی است و التفات بامری جزئی ندارد ، لذا ، هرچه که بحسب فعل حادثست  
 و منفعل از ماده ، ذات او نیز حادث و مرکب از ماده و صورتست و نفس در  
 ابتدای وجود از افعال حسّی نیز محروم است و به تدریج صاحب حس و به تکامل  
 تدریجی ذاتی بعد از طی مدارج حیوانی بمقام عقلی انسانی می رسد - لمحرره جلال -

لندر ولا ابالی» ، لکن هریک را حّدی باشد در کمال و نقصان بحسب هویت و فطرت مخصوص ، و این رتبت معینّ اصل و مرکز است هریک را در سعادت و شقاوت عظمائی علمی ، و حدیث « السعید سعید فی الأزل ، والشقی شقیّ "لم یزل" اشارت بدان ، و آن حّد که او را بحسب استعداد اصلی فطری ثابتست در غایت کمال و نقصان پیدا ، و سعادت و شقاوت کسبی و عملی که بهشت و دوزخ و درجات و درکات آن ، بحسب اعمال بر آن مرتبند و صفوف ارواح و تناسب و تنافر ایشان با یکدیگر و از یکدیگر که متصوّفه اثبات می کنند ، اشارت بدین مراکز است ، و جزای اعمال و مکافات ، بنابراین حدود که وسع و طاقت هر یک بحسب قوای فطری و مقتضی آن باشد . و از اینجا معنی «الأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف منها ائتلف ، و ما تناكر منها اختلف » محقق گردد ، چه تعارف میان اهل يك صف یا دو صف متقارب تواند بود ، و تناكر میان صفوف متباعد ، و این تعارف و تناكر موجب محبت و مبغضیت و مؤانست و منافرت باشد که آن را هیچ سببی در این عالم پدید نتوان کرد ، بهیچ وجه دفع آن ممکن نگردد ، و از این جهت امیر المؤمنین ، علیه السلام ، فرمود : « لوضربت بسیفی هذا خیشوم المؤمن علی ان یبغضنی ما ابغضنی ، ولو صبت الدنیا بجملتها علی المنافق لیجبنی ما احببنی » والله المؤلّف بین اشتات القلوب .

### فصل سوم

در احوال نفوس بعد از خراب بدن

نفوس انسانی بعد از مفارقت بدن یا برصفا و سادگی خود مانده باشند ، یا نه ، اگر نمانده باشند ، یا به علوم حقیقی متحلّی باشند ، یا نه ، و اگر متحلّی باشند یا به فضائل اخلاق و صوالح اعمال مزین باشند ، یا نه ، و آنها که نباشند ،

یا به رذائل اخلاق و سیئات اعمال ملوث باشند ، یانه ، و اگر به علوم ، متحلی نباشد ، یا به اعتقاد فاسد و انواع جهل مرکب مبتلا باشند ، یانه ، و آنهاکه مبتلا نباشند ، یا به اعمال برّ موصوف باشند ، یا به اعمال بد ، و مجموع آن هفت قسمند :

قسم اول - نفوس ساده‌اند چون نفوس اطفال و ابلهان و امثال ایشان ، بعد از مفارقت از ابدان مستغنی نباشند ، و نیز بتبعات اعمال معاقب نگردند ، و شوق کمال که در فطرت نفوس مرکوز است ایشان را بر تعلق بدنی دارد تا باز سازند.

قسم دوم - نفوس کاملان و واصلان ، چون انبیا و اولیا ، که از علایق بدنی خلاص یافته باشند ، و از غواشی طبیعی مجرد گشته و به نور عرفان منتع شده و به شهود جمال حق ظفر یافته ، و کمالات علم و عمل حاصل کرده و از درجات بهشت گذشته و به علیین رسیده ، لکن به حسب مراتب ایشان در علوم ، مراتب قرب حق متفاوت باشند «و فوق کل ذی علم علیهم<sup>۱</sup>» تا مرتبه ی قطب «علیه السلام» که اعلم اهل عالم است ، و همه به علم او عالم ، و او بر همه محیط ، بی واسطه از حق می‌ستانند و بدیشان می‌رساند ، و به حسب تفاضل ایشان در اخلاق و اعمال درجات ثواب متفاضل «هم درجات عند الله<sup>۲</sup>» و همه در نعیم سرمندی و سرور ابدی باقی جزاؤهم «روح و ریحان و جنّة نعیم<sup>۳</sup>» «و ذلك هو الفوز العظيم<sup>۴</sup>».

و قسم سوم - علمای سئوآند ، در برازخ مجبوس مانند ، و بحجب جسمانی محجوب گردند ، تا از هیأت رذائل و تبعات اعمال ، پاک شوند ، و هرچه مقتضای عدل صرف بود ، از مکافات اعمال و عقوبات افعال بکشند و انواع عذاب

۲ - س ۳ ی ۱۵۷ .

۴ - س ۹ ی ۷۳ .

۱ - س ۱۲ ی ۷۶ .

۳ - س ۵۶ ی ۸۸ .

بچشند ، و آنچه صغایر سیئات و ذنوب غیر متعدی باشند ، به عفو رؤف و قفران غفار الذنوب ، از ایشان درگذراند ، و عاقبة الامر خلاص یابند ، و به نعيم باقی برسند ، چه علم موجب حیات ابدی و نجات سرمدی باشد ، و چنانکه آب هرچند گرم کنند به طبیعت سرد گردد ، عالم هرچند به وبان اعمال و نکال افعال مأخوذ بود به آخر کار علم او را به خاصیت خویش وفطرت سلیم دست گیرد ، تارستگار شود ، و لیکن همواره از انبیا و اتقیا قاصر باشند .

قسم چهارم - علمای بی عمل باشند که هیچ عمل ندارند تا به صفت « خلطوا عملاً صالحاً و آخر شیئاً »<sup>۱</sup> موصوف باشند ، و غلی کمال حال چون علوم یقینی محیی و مذبور قلوب ملحوظ و به مرتبه ی سابقان از قسم پیشتر نزدیکتر و باوجود اختلاف درجات و مراتب از انوار قرب با نصیب و از بهشت ولقا برخوردار .

قسم پنجم - که به اعتقادات فاسد معجوبند و به انواع شرك و جهل مرکب مبتلا ، از قبیل شیاطین و اهل جحیم باشند در عذاب مخلد مقیم و از انوار و جنان بکلی محروم و نیران و قیود و اصفاد سلاسل و اغلال معذب و مأخوذ و در درکات سفلی محبوس .

قسم ششم - سعاد و ابرارند ، هرچند از قرب حضرت و مشاهده ی انوار حظی ندارند ، لکن از بهشت و حور و قصور و غلمان و ولدان و نعيم و رحيق بانصیبی وافرند .

قسم هفتم - بی اعتقادان بدعملند دوزخیانی باشند که عذاب ایشان در غایت شدت و صعوبت باشد و بحسب مکافات سیئات و رسوخ ملکات و فنون و صنوف مقتنیات - مقتنات - انواع عقوبات یابند و همه را خلاص ممکن و نجات مأمول هرچند در کیفیت و کمیّت عذاب مختلف لیکن عفو ، همه را شامل و انقطاع عذاب جایز ، و عذاب مخلد جز بر اعتقادات فاسد که هیأت روحانیند و

جواباً مرتّب نبود « ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء<sup>۱</sup> »  
والسلام على اهل الاسلام .

### فصل چهارم

در بیان کیفیت ثواب و عقاب

بدانکه اقسام هفتگانه عندالتحقیق با سه قسم آیند ، مقربان و بهشتیان و دوزخیان ، چنانکه در قرآن مجید بدان اشارت فرموده « فاصحاب الیمین ما اصحاب الیمین و اصحاب المشئمة ما اصحاب المشئمة و السابقون السابقون اولئک المقربون<sup>۲</sup> .

و قسم دوم — مقربانند و سابقون .

۱. قسم پنجم و هفتم باوجود اختلاف درجات ، دوزخیان و اصحاب شمال ، و سایر اقسام باوجود تفاوت درجات بهشتیان و اصحاب یمین .  
و مقربان را سه بهشت است ، بهشت ذات و بهشت صفات و بهشت افعال .  
ذات به تجرد از ملایس ابدان و ترقی از مراتب اکوان و انغماس در بحر هویت و انطماس در نور الهیت دست دهد ، و ثمره ی آن وجدان لذت شهود جمال مطلق و فنای از خود به بقای حق و انواع مشاهدات غیبی و خفی باشد ، و این روح کلی و فوزکبیر است مجتره روح از آن محفوظ تواند بود ، « فی مقعد زبدق عند ملیک مقتدر<sup>۳</sup> .

و بهشتیان صفات بانخلاص از ابدان ظلمانی و مفارقت موادهیولانی و اکتساب ابدان لطیف نورانی که تمامت ادراکات مشاعر حسّی و عقلی برصافی تر وجهی و خوبتر هیأتی از آن ابدان درست آید تواند بود و طایفه یی آن را صور معلّقه

۱ - س ۴ ی ۵۱

۲ - س ۵۴ ی ۵۵ .

۳ - س ۵۶ ی ۸ - ۱۱ .

خوانند ، و امّا مشاهده است مقام اول از این صور و هیآت نیز منزه باشند و آن به اعمال قلبی و قالبی و ریاضات و مجاهدات دست دهد ، و ثمره‌ی آن لذت تجلیات صفات الهی و ذوق مکاشفات حقایق علمی و کشف اسرار غیبی و ترقی در عالم ملکوت و عروج در منابع ارواح و تفرج عجایب سماوات باشد ، و ریحان و فوز عظیم ، اشارت بدان مرتبه است ، و ارباب القلوب از آن متمتع باشند ، و نهایات مقامات<sup>۱</sup> و درجات آن « سدرۃ المنتهی » و فردوس اعلی « وجنة المأوی » است ، که از منابع ارواح است ، و آنچه در حدیث آمده که ابرار را چندین حور و قصور و قلمان و والدان بدهند همه در جوف دره‌ی بیضا ، همانا اشارت به اجرام کواکبست که منابع ارواحند ، نه به معنی منشأیّت بل به معنی ابتداء تعلق و ظهور مدرکات و تصوّرات و مشاهدات ایشان ، چنانچه ذکر رفت ، و قال النبی ، صلّی الله علیه و آله : « ان فی الجنة غرفاً یری ظاهرها من باطنها و باطنها من ظاهرها ، اعدّها الله لمن اطاب الکلام و اطعم الطعام و تابع الصیام ، و صلّی باللیل والناس نيام » و اهل مرتبه‌ی اول ، گاه‌گاه باین مرتبه نزول کنند و بهشتیان را از ایشان فوائد بسیار بود و از مشاهده‌ی ایشان لذات و افراح بسیار یابند ، و در وقت احتجاب ، نیک‌مشتاق ایشان باشند ، چنانچه فرموده : « ان الجنة الی سلمان اشوق من سلمان الی الجنة » .

و امّا بهشت افعال : عود است به ابدان کیف و ادراکات جسمانی و ملاذ حسی برپاکتر وجهی و خوبتر صفتی چنانکه انبیاء ، علیهم السلام ، در باب معاد

---

۱ - عجب است از این محقق که به تجرّد برزخی معترفست و معذک نفوس را جهت درک لذات یا آلام در آخرت متعلق باجرام دنیاوی و نفس فلکی و ابدان متعلق این نفوس محتاج دانسته است و حق آنستکه هیچ نفسی بعد از موت بهیچ مدنی غیر از بدن خود محتاج نباشد . و سیّاتی کمال التحقیق فی المقدمة التی کتبناها حول هذه المبحث - جلال -



جسمانی از آن تعبیر فرموده ، و نزول عیسی علیه السلام از آسمان و متابعت او مردین محمّدی، صلی الله علیه و آله ، را از آن « وعسی ان یبعثک ربّک مقاما محمودا » یکن که اشارت باشد بدان .

و اصحاب ردائل را از جمله ی اقسام سه گانه ی علما از این معاد ناگزیر بود تا تبعات افعال و عقوبات ذنوب و مکافات اعمال در این صورت بکشند و پاک شوند و خلاص یابند ، لکن بعضی را که ردائل نه کبایر باشد و نه متعدّی ، غفور و غفران لاحق و گناهان مغفور و بهشتیان که قسم اول و ششمند ، از مقام اول سابقان محجرب باشند ، لکن طهارت نفوس و تفتت ذوات و صفای قلوب و صلاح اعمال و افعال ریحان و جنّة نعیم ، اعنی درجه ی دوم و سوم از بهشت یابند و به انخلاع ابدان با منابع ارواح رسند ، و آن غایت ترقی ایشان باشد ، و در بهشت افعال و معاد جسمانی ، ترقیّات دارند و بحسب صوالح اعمال ، ثوابها یابند مرتب بر حسب طبقات حسنات .

و آنها که از قسم چهارمند ، و بعضی از قسم سوم بعد از خلاص ، همین دو مقام دارند ، و از مقام اول بکلی محجوب نباشند ، بل به نصیبی از آن محظوظ باشند « یشربون من کأس کان مزاجها کافورا » .

و امّا دوزخیان چون از تجرّد و انخلاع نصیبی ندارند ، در ظلمات صفات نفسانی و ملابس جسمانی و هیأت ظلمانی محبوسند و به اغلال و سلاسل و تعلقات مقیّد و باستیلای دواعی حرص و شهوت و غواشی حیرت و غفلت ، مبتلا ، ایشان را اجر معاد جسمانی نبود ، و از معاد روحانی محروم باشند .

قسم هفتم را خلاص ممکنست در صور انسانی حشر کنند و به انواع ناکامی و حسرت مُعَذّب گردانند و به نیران خرمان مراد و نقصان حظوظ بسوزانند و

انواع اختلال اطراف و جوارح و امراض و مکاره بریشان گمارند ، تا از هیأت رذائل پاک شوند و به مناقشت حساب و فنون عذاب از گناه خلاص یابند و آنچه در معرض عفو باشد ، به کرم درگذرانند .

و قسم پنجم را که عذاب مخلّد است در صور مختلف از شیاطین و بهایم و سباع ممنوع گردانند ، و صفات ایشان به صور مبدّل کنند ، چنانچه فرمود : « وجعلنا منهم القردة و الخنازیر ، و قلنا لهم کونوا قردة<sup>۱</sup> خاسئین<sup>۲</sup> » و در حدیث آمده : « يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة و الخنازیر » و به انواع طرد و خسو و لعن ، در سلاسل و قیود و اصفاد ، متحن گردانند ، و اصناف خواری و عذاب و احراق می چشاند « سراييلهم من قطران و تغشى<sup>۳</sup> وجوههم النار » و این صور بحسب اخلاق و ملکات اعمال ایشان و تفاوت رسوخ رذائلشان مختلف باشد ، چنانچه در باب انواع مسوخ ، صاحب شریعت بیان فرموده ، و آن را سیزده قسم نهاده ، و فیل و دُبّ و قرده از آن جمله آورده ، و اعمال هریک ، بیان کرده . اللهم اعذنا من النار و من معاملة الأشرار .

### خاتمه

#### درسیر میان مبدأ و معاد

هر که را عنایت دستگیر آید و توفیق رهنما ، تا به نهایت سعادت برسد ، و از ابن جهت گفته اند : عنایت ازلی ، کفایت ابدی باشد . و مطلق عنایت عبارتست از اطاعت علم حَقّ ، جَلّ و علا ، بکَلّ وجود ، بر آن وجه که هست چنانچه می باید ، و آن را قضاء سابق خوانند ، و تفصیل آن برتریبی که سلسله ی علل و معلولات بدان ادا کند ، قدر ، و عنایت خاص که در این موضع مراد است تعلق علم و

ارادت او تعالی است به وجود شخصی معین برکمانی که او را در خور بود بر آن وجه که باید . و هرگاه که در علم اول براین وجه معلوم بود ، اسباب قدر موافق ارادت و سعی آن شخص تواند بدان کمال رسد ، و آن را توفیق خوانند ، و کمالی که در کلیات حاصل آید سعادت .

## شعر

تو مرا دل ده و دلیری بین      روبه خویش خوان و شیرینی  
و از این جهت گفته اند :

## بیت

هر هدایت که داری ای درویش      هدیه‌ی حق شمر نه کدیه‌ی خویش  
و اهل هدایت دو قسمند : محبوبان ، و ایشان طایفه‌ی باشند که از غایت سفا استعداد ایشان را بی سعی و تقلّب در اطوار و مقاسات رنج و انواع مجاهدات به مکاشفات رساند ، و به انوار مشاهدات از خودی خود بستانند و کئوس زلال وصال و لذات انس ، درچشانند تا از غیر معشوق اول به کلتی غانی گردند ، آنگاه وجود حقّانی بعد از فنای بشریت برسیل موهبت بدیشان بازدهند ، و ایشان را با مقام معاملات و هیاکل طاعات و عبادات ردّ کنند تا به انواع تنعمات درصور خدمات بلند گردند ، و روح خدمت حضرت با وجود کمال انس و لذت مشاهدات می‌یابند . و محبّان : و این طایفه اهل سیر و سلوکند ، اول حال ایشان در بدایت ارادت باشد که آن اثر عنایتست ، و لمعان پرتو نور عشق حقیقی که « یحبّهم<sup>۱</sup> » عبارت از آنست تا معشوق اول را به حکم « یحبّونه<sup>۲</sup> » بر همه اختیار کنند ، و از ماعدای او اعراض لازم دانند و به شوقی هرچه تمامتر به جناب او توجّه نمایند

• به عزیمت هرچه قویتر ، سر ایشان در سیر آید و از سر صدق به اخلاص تمام راه می برد ، و هر رهروی را اِزالَت موانع و تحصیل شرایط لازم بود ، و اِزالَت موانع بزهد حقیقی حاصل آید و تحصیل شرایط به عبادات . واصل مقامات و منازل سلوک این هردو مقامند ، و همه با این راجع . چه حاصل سیر و سلوک ، فَنای از خوداست ، و بقا به بقای حَقّ ، و اتّصاف به صفات او ، و زهد از قبیل تروکست مؤدی به فنا بود ، و عبادت از قبیل اعمال ، مفضی به بقا باشد ، و اول قدمی از زهد و ورعست که اجتناب از مناهی و مکاره باشد ، بعد از آن اجتناب از فضول که از آن ، صبر حاصل آید ، بعد از آن حَذَر : از نسبت افعال به خود به رؤیت جمیع افعال از حَقّ تعالی ، و از اینجا تسلیم و رضا حاصل آید ، بعد از آن فنا از ذات خود به طلوع سُبُحات انوار وجه باقی ، و آن ظهور سلطان توحید است . و هرچه حَقّ عَزَّوَعَلَا از بنده بستاند و در آن تصرف نماید بدلی از خود ، باز برساند « ان فی الله خلفاً عن کُلّ مافات » و از این جهت ، عبادت که مورث بقا است مقارن زهد می باید تا هرچه بدان فانی شود بدین عوض آن باقی و مدخّر گردد ، و از ترک افعال و خروج از تلبّس بدان استغنائی به حَقّ و اکتساب محبّت او لازم آید « و من یتوکل علی الله فهو حسبه » و به فعل حق فاعل گردد « بی یسمع و بی یصبر و بی یبطش » و از انسلاخ از ملابِس صفات مقام بدلیّت و تخلّق به اخلاق الهی و اتّصاف به صفات رحمانی حاصل آید : و مطالعهِ جمال و جلال حَقّ روی نماید ، و محبوبیّت او تعالی ، به حصول پیوندد « لا یزال العبد یتقرب الّئی بالنوافل حتی اجبته فاذا اجبته کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر و لسانه الذی به یتکلّم... » و از فساد آن بقا به بقای قیّوم کُلّ و تحقیق به انیّت او کرامت گردد . و ذلك هو الفوز الاکبر .

## وصیت

معلوم باد ای دوست حقیقی که نه هر که خود را از بلوغ عنایت ، قاصر داند ،  
 برجای فروماند ، بل باید که پیوسته به همت ، بلند قدر و رفیع باشد و در نظر  
 فروتن و وضع همواره همت بر ترقی مقصود دارد ، و نفس را به دنائت و خساست ،  
 فرو نگذارد ، ارادت را مقرر و وطن گاه خود سازد و مقربان حضرت حق را دوست  
 دارد و متابعت ایشان بر خود گمارد ، و جاده‌ی شریعت ، نگاهدارد که اصل الباب  
 در راه معاد تمسک به جبل‌المتین شرع مبین است به خدا امیددار تا از دنیا و  
 آخرت برخوردار باشی ، ترسکاری و پرهیزگاری شعار و دثار خود کن تا از قهر  
 و سخط آفریدگار ایمن باشی ، در بلا صابر باش و در رخا شاکر ، تا از بأس و  
 ضجر و طغیان و بطر محفوظمانی ، به قضا و قسمت حق راضی شو ، تا همیشه  
 خوشدل و شادمان باشی ، راستگاری گزین تا رستگار باشی ، عدالت پیشه کن تا  
 در سایه پروردگار باشی ، به حق واثق باش تا بر مراد سرور گردی ، در همه کارها  
 اخلاص را کار بند و نظر حق دار تا به کست باز نگذارد ، اعمال برو حسنات خویش را  
 بفضل حق دان نه کسب خود ، تا به خودت باز نگذارد ، از خلق بیندیش تا از  
 شرك مبتر باشی ، در یقین قوی حال باش ، تا به قناعت محلی شوی ، همواره به  
 حق نیازمند باش ، تا از خلق بی نیاز باشی ، بر سر قدر آگاه باش تا خلق را  
 نیکخواه باشی ، و همه را در آنچه می کند معذور داری ، و از حق دو کینه  
 خلاص یابی ، جهان و خلق جهان را هیچ انکار مکن و کنج توحید از دو کون  
 بردار به چشم حق به خلق نگر ، و پرده‌ی عصمت او مکر ، حقوق مردم فرو  
 مگذار ، و آزار هیچ آفریده روا مدار ، همه را بدو موجود بین و مظاهر صفات  
 اودان تا مراسم تواضع بجای آوری و شرایط عزت فرو نگذاری ، در جمیع مواضع  
 و در همه‌ی امور رجوع باو کن ، و ابتدا بدو و ختم بدو ، تا از او بدو و از او

بسوی او سیرکنی ، و این غایت پیروزی دان و نهایت بهروزی . والسلام علی اهل  
 السلام، والحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً، والصلاة علی نبیّه محمّد وآله اجمعین .  
 تمّت الرسالة فی يد الأحقر الأفقر ، اسد الله معین الرعايا ، فی ليلة السبت و سبع و  
 عشرين مضی من شهر رمضان المبارك پارس نیل سنه ۱۳۰۷ «اللّهم اغفر لی ولوالدی و  
 لجميع المؤمنین و المؤمنات» .

# فِرَّةُ الْعَمُونَ

تأليف

مُلا مُحَمَّد مَهْدِي نَرَاقِي

بِإِذْنِ وَفَضْلِ مَقْدِنَا

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ شَيْخِنَا





ملا محمد مهدی نراقی

مجتهد بارع و حکیم محقق قرن ۱۳ هجری

( م ۱۲۰۹ ه . ق )

یکی از اکابر علمای شیعه که در جامعیت و احاطه و تبحر و تخصص در علوم نقلی و عقلی در دوران اسلامی کم نظیر است آخوند ملا محمد مهدی نراقی<sup>۱</sup> کاشانی است ( متوفای سنه ۱۲۰۹ ه ق ) مجتهد و حکیم عارف و ریاضی دان اواخر قرن

---

۱ - نراقی تحصیلات ابتدائی را در کاشان انجام داده و بعد از تحصیل کتب صرف و نحو و معانی بیان و منطق و قسمتی از سطوح اصول و فقه به اصفهان رفته است و بعد از طی درجات کمال به کاشان مراجعت نموده و در همانجا به تدریس و ترویج شرع مبین پرداخته است .

این کاشان شهر عجیبی است و خداوند در نهاد مردم این شهر کویری چه استعدادهایی به ودیعه نهاده است و چه نوابغ بی نظیری در علوم و فنون و ذوقیات از این سازمان برخاسته اند .

در هنر معماری و کاشی سازی و نساجی در سطح وسیع و نقاشی و فن موسیقی و علم ادوار ، و علوم اسلامی معقولا و منقولا گوی سبقت از دیگران برده اند . بلی مردمی که از تنبلی و بی عاری در ادوار و دهور گریزانند باید افتخار آفرین باشند در این مردم استعداد و ذوق ، و غیرت کار و فعالیت بهم آمیخته است .

کاشان از قدیم یعنی از همان اوائل اسلام محل سکونت شیعیان و موالیان شاء مردان و پناه گاه فدائیان و مریدان امیر مؤمنان و خلفای آنحضرت می باشد .

ملا احمد نراقی صاحب کتاب مستند الشیعه فرزند مؤلف یکی از اعظم فقها و مجتهدان عصر قاجاریه بشمار می رود . ترجمه احوال ملا مهدی بن ابی ذر نراقی را در کتب ارباب تراجم می توان دید ، همه او را از اکابر و اعظم فقهاء و حکما و بعضی

دوازده و اول قرن سیزده هجری قمری. نراقی از فارغ التحصیلان حوزه علمی اصفهان است و مدتی نیز در عتبات عالیات از محضر اساتید نامدار و بزرگ کربلا و نجف استفاده نموده است. نراقی در علوم عقلی و نقلی از تلامیذ فقیه و حکیم محقق ملا اسماعیل خواجه‌ویی و عالم بارع شیخ محمد هرنندی و دانشمند محقق ملامهدی هرنندی و استاد محقق علوم ریاضی آقامیرزا نصیر اصفهانی است.

اینکه بعضی گمان کرده‌اند مرحوم حاج ملامهدی در حکمت الهی شاگرد

→

او را خاتم حکما و مجتهدین دانسته‌اند. ولی آنچه که مهم است تهیه اثری است که آثار فلسفی و الهی او را تجزیه و تحلیل نماید.

**میرزا ابوالحسن مستوفی** (الف) مؤلف تاریخ گلشن هراد و دبیر و نویسنده و وقایع نگار دوران زبده که معاصر مرحوم نراقی است در کاشن مراد متعرض احوال و آثار او شده است و از نراقی به، فی‌اسوف بحق و حکم مطلق، جامع معقول و منقول، المولی‌الاعظم و الحبر‌الاعام، استاد البشر و... تعبیر کرده و نوشته است: در جمیع علوم ماهر و مبین دقایق افکار اوائل و اواخر بل که خود مکمل علومند... و تا بحال تحریر سنه مبارکه ۱۲۰۶ هـ ق - رسیده در قید حیات و به ارشاد خلائق مشغول می‌باشد...».

مرحوم نراقی سال (۱۲۰۹ هـ ق) در گذشته است و هنگام رحلت (ب) حدود (۶۰ سال) داشته است.

(الف) میرزا ابوالحسن مستوفی کاشی فرزند معزالدين محمد غفاری اولین نقاش خاندان غفاری است و ابوالحسن غفاری نقاش‌باشی معروف به صنیع‌الملک فرزند برادر اوست، و مرحوم میرزا محمدخان غفاری معروف به کمال‌الملک فرزند برادر صنیع‌الملک است.

نقاشان کاشان باین چند نفر محدود نمی‌شوند و شرح حال و آثار نقاشان کاشان نیاز به تألیف کتابی قطور دارد، در دوره صفویه بنام چندین نفر از نقاشان نامی برمی‌خوریم که از مردم کاشان می‌باشند، از جمله آقارضا نقاش کاشی که «در چهرگشائی و شبیه‌کشی نظیر و عدیل نداشت... يك مرتبه صورت و چهره‌ی ساخته و پرداخته بود که شاه‌عالمیان (مرادشاه عباس کبیر است) به جازه آن بوسه بردست او نهادند»

خواجوهی است و علوم نقلی را از سایر اساتید عصر استفاده نموده است ، اشتباه محض است ، چون ملا اسمعیل در علوم نقلی و عقلی از محققان عصر خود بشمار می رود ، و نراقی معقولاً و منقولاً ، از محضر آن یگانه دهر استفادّه نموده است . عمده تحصیل نراقی در اصفهان ، نزد علمای بزرگ این شهر پرفیض بوده و در حوزه بزرگ این شهر پرورش علمی یافته است . آخوند ملا احمد نراقی فرزند تحریر او در ترجمه پدر عظیم الشان خود نوشته است : « و کان عمده تحصیله فی اصفهان عند مشایخه الکرام ملا اسماعیل الخاجوهی و الحاج شیخ محمد و مولانا مهدی الیهندی او میرزا نصیر ، و قرء شرطاً من الحدیث عند الشیخ الأجل الشیخ یوسف ای صاحب حدائق ... و کذا آقا محمد باقر البهبهانی » ، ظاهراً محضر عالم بزرگ شیخ محمد مهدی فتونی را نیز درک نموده است ولی به جناب آقای بهبهانی - آقا باقر - نظری خاص داشته است .

از نراقی آثار تحقیقی در علوم عقلی و نقلی به یادگار مانده است که مورد توجه محققان قرار گرفته است :

۱ و ۲ - لوامع الاحکام و معتمد الشیعه در فقه استدلالی از آثار نفیس آن یگانه زمان است که مورد استفاده و مراجعه فقهای عظام می باشد .

۳ - توضیح الأشکال از آثار نفیس در هندسه که اصول این علم را به فارسی تألیف نموده است .

۱ - ابن میرزا نصیر از اکابر زمان در علوم ریاضی و فلکیات و علم طب بود و جمع کثیری از او در علم حساب و هندسه و نجوم و هیئت و طب استفاده نموده اند .

→

(ب) یکی دیگر از معاصران نراقی که به خدمت وی رسیده و شرح حال و آثار او را تماماً برشمرده است صاحب - ریاض الجنّة - سید حسن زنوزی تبریزی است .

ریاض الجنّة ، تألیف زنوزی و تاریخ گلشن مراد ، هر دو از آثار کم نظیر در باب خود می باشند که با کمال تأسف تا این زمان کسی اقدام به چاپ آنها ننموده است .

- ۴- تحریر المکرر ثاودوسیوس در مثلثات نیز از آثار نفیس اوست .
- ۵- جامع السعادت در علم اخلاق تألیف این مرد بزرگ چند مرتبه چاپ شده است .
- ۶- حواشی شفای شیخ قسمت الهیات یکی از آثار عالی در حکمت است که نمایی مشکلات کتاب را حل کرده است .
- از نراقی متجاوز از سی-۳۰ اثر علمی در فقه و اصول و فلسفه و اخلاق و حساب و هندسه و هیئت و نجوم ، باقی مانده که همه این آثار دلالت بر تبحر و تخصص مؤلف در علوم عقلی و نقلی نمایند .
- نگارنده «لمعات الهیه» و «لمعات عرشیة» این عالم بزرگ را در آینده نزدیک به چاپ می‌رسانم .
- یکی از آثار نفیس نراقی در حکمت الهی کتاب مختصر او بنام قرۃ العیون است که آن را برای تدریس در دانشکده انتخاب کرده‌ام ، این رساله را باید با ترجمه و شرح مختصر به فارسی در دسترس دانشجو قرارداد و آن را وسیله و مدخل قرار داد جهت رجوع به کتب مفصله .
- حقیر از یکی از دوستان تقاضا نموده است که شرح حال مفصلی از این دانشمند بزرگ تهیه نماید که در مقدمه لمعات الهیه ، و لمعات عرشیة او چاپ و منتشر شود ، ولی جناب آقای حسن نراقی وکیل پایه یک دعاوی از احفاد مرحوم علامه نراقی شرح حال جامعی از جد امجد خود تهیه نموده اند که آنرا در مقدمه این رساله قرار دادیم . دانشمند بزرگوار جناب آقای حسن نراقی که بحق از نیکان عصر ما میباشند علاقه شدید بمعارف اسلامی دارند و آثار متعددی از معظم له چاپ و منتشر شده است . آقای حسن نراقی پدر دانشمند بزرگوار آقای دکتر احسان نراقی استاد دانشگاه طهران میباشند . آقای احسان باید بطبع بعضی از آثار جد خود اقدام نماید . جامع الأفکار یکی دیگر از آثار نفیس فلسفی این محقق بزرگ است . این کتاب

مشمّل است بر افکار و عقاید قدما و متأخران از فلاسفه .

معاصر نراقی حکیم فاضل و عارف بارع آقا محمد بیدآبادی با آنکه کتب ملا صدرا را تدریس می نمود به عرفانیات بیشتر پابند است تا مبانی حکمت متعالیه ، و محقق نراقی به مباحث نظری توجه بیشتری دارد .

آخوند نوری تلمیذ عظیم الشان آقا محمد بیدآبادی ، منغم در طریقه ملا صدرا است و در مباحث و مسائل با آنکه دارای قریحه و ذوق عظیم النظیرست جانب برهان را می گیرد و از این لحاظ به نراقی شبهه است از بیدآبادی .

حقیر این رساله (قرّة العیون) را جهت تدریس انتخاب نموده و با تحریر و تقریر مسائل کتاب به زبان فارسی ، و تشریح بعضی از مشکلات و تذکر برخی از نکات لازم ، کار را قدری بردانشجوی دوره لیسانس و مراحل بعد از لیسانس آسان می نماید .

کلیه مآخذ رساله را نشان می دهیم و نیز در نحوه سیر افکار فلسفی و عرفانی مطالبی نوشته می شود ، تا سهم متأخران و روش و ارزش افکار علمی و زحماتی که در تحریر و ترویج مبانی علمی متحمل شده اند معلوم و مشهور گردد .

علامه نراقی از مجتهدین بزرگ عصر خود و از مراجع و زعمای دین و دارای محضر ترافع و قضا بود . مؤلفین کتب فقهی به آثار او توجه نموده اند . با این وصف در حکمت و فلسفه الهی نیز دارای مقام شامخی است و در فنون ریاضی نیز ، آثار نفیسی دارد ، عالی ترین کتب ریاضی را تدریس می نمود ، بعضی از او با فضل المهندسین تعبیر نموده اند . در علوم تفسیر و حدیث و رجال و اخلاق تخصص داشته است ، به لحاظ همین جامعیت و تبحر بود که وقتی در کربلا به حوزه استاد بزرگ عصر خود ، استاد الاساتید آقا باقر بهبهانی - رضی الله عنه - حاضر شد ، مورد توجه کلیه افاضل

---

۱ - آقا باقر یکی از بزرگترین محققان علمای شیعه است که بیان مقام علمی و مجاهدات او در ترویج شریعت مجال واسعی می خواهد ، باین مختصر در این جا اکتفا

قرار گرفت ، و استاد مقدم او را گرامی داشت ، با اینکه در آن عصر دهها محقق در حوزه‌های علمی سرگرم تعلیم و تعلّم بودند . نراقی چون در شهرکاشان متوطن شد و از حوزه‌های بزرگ دور افتاد ، آنطوری که باید مورد استفاده طالبان علم قرار نگرفت و احتمال می‌رود مانند همه اعظم که در جاهای کوچک قرار می‌گیرند ، از تعرض بی‌مایه‌ها که در همه جا حضور دارند مصون نمانده باشد ، و این خود از اعظم مصائب است . یکی از اساتید حقیر بهمین مصیبت مبتلا بود .

مرحوم نراقی در حکمت الهی به آخوند ملاصدرا بسیار توجه داشته و از آثار او در همه جا متأثر است و در تحریر مشکلات و عویصات از آخوند استفاده نموده است .

→

میشود و این نکته را باید یادآور شد که در ادوار اسلامی کمتر محقق را می‌توان نشان داد که باندازه مرحوم آقاباقر منشأ خیرات و برکات شده باشد و اهتمام او به ترتیب شاگردان نامدار و محقق سبب شده که جماعت کثیری از اکابر در حوزه او به تربیت شوند ، در اوائل تدریس که مرجعیت او وسعت نداشت به روزه و نماز استیجاری مبادرت می‌نمود و وجه آن را بشاگردان مستعد که به تنگ‌دستی و فقر مبتلا بودند میداد. میرزای قمی و سید بحر العلوم و میرزا مهدی شهرستانی و میرزا مهدی مشهدی از جمله تلامیذ او می‌باشند .

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى اشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماهيات الظلمانية، واضاء بيوارق تجليات صفاته ممالك الاثنيات العسقانية، نورباضواء شمس قدرته هياكل الهويات الامكانية، و انار بأنوار قمر عزته وجوه الكائنات الهيولانية، الذى ابدع الجواهر العقلية الفاسدة النورانية، و اخترع الانوار المجردة المقدسة الروحانية، و انشأ بحكمته الباهرة المخلوقات الجسمانية، و اظهر بقوته القاهرة المصنوعات الجرمانية، والصلاة على سباح البحار اللاهوتية، و صاحب ولاية الديار الناسوتية، الواقف بحقائق الخفيات الجبروتية، والمطلع على دقائق الجنيات الملكوتية، وعلى آله العارفين بالأسرار الغيبية و العالمين بالغيوب اللاربيية،الذين هم سادات البرية و خلفاء الخليفة .

اما بعد ، فيقول طالب المعارف الحقيقية وراصدالحقائق اليقينية مهدي بن ابي ذرالنراقى ، نورالله قلبه بالأنوار العلية ، و سلكه فى سلك الارواح القدسية ، انى لما بلغت فى كتاب جامع الأفكار و ناقدالأنظار ، الذى جمعت فيه جميع الافكار المتعلقة بالاشارات من الشروح والحواشى و اخترت منها ما ساقنى الدليل اليه ، وزيفت ما لم يكن معولاً عليه الى مسألة الوجود التى هى قرة عيون ارباب التجريد، رأيت ان افردها رسالة منفردة ، واذكر فيها جميع مايتعلق بها ، وذلك لان هذه المسألة من اعلى المقاصد الالهية ، واسنى المطالب الحكيمية ، و هى الوجهة الكبرى لطالب المطالب العالية، والغاية العظمى لباحث المباحث المتعالية ، كيف لا ؟ و دركها

لدرک سائر المعارف اقرب الوسائل والجهل بها مستلزم للجهل باكثر المسائل ، ولذا ترى عرفاء الأمصار و حکماء الأقطار ، قد بذلوا جهدهم في استخراج فروعها و متعلقاتها ، و استفرغوا وسعهم في استنتاج النتائج من مبادئها و مقدماتها ، و قد وقع فيها التخالف في مواضع متعددة ، و حصل فيها التنازع في مواقع متكررة ، و انا التزمنا ان نذكر في هذه الرسالة جميع ما يتعلق بهذه المسألة ، و نجعل لكل مبحث عنواناً على حدة ، و نذكر آراء الطوائف في كل واحد مما يتعلق بها ، و نحقق الحق بحول الله و نبطل الباطل ، ثم نأتى بمبحث على حدة لأخذ النتيجة من المباحث السابقة عليه ، و هو الذى استقر رأينا عليه و سميتها قرة العيون ، و رتبها على اربعة عشر مبحث :

المبحث الاول - في نقل الخلاف الذى وقع في حقيقة الوجود ، و في ان موجودية الاشياء بماذا ؟ .

المبحث الثانى - في ان الوجود المطلق ثبوته و تصوره بديهى ، و في انه مشترك معنوى .

المبحث الثالث - في ان الوجود المطلق زائد على الماهية .

المبحث الرابع - في ان الوجود مقول على افراده بالتشكيك .

۱- عرفاهمين وجود مطلق بديهى التصور منتزع از كافه حقائق از حق اول الى آخر حاشية الوجود وصف نعال الموجودات را متحقق خارجى میدانند و گفته اند ، حکیم و متکلم همين وجود مطلق را نقيض عدم مطابق دانسته و گفته اند ، وجود خير محض و مقسم كافه حقائق و انه لا ضله ولا نكذ و لا مثل و مع ذلك صرحوا بانه معدوم فى الخارج . بايد باین نکته توجه تام نمود که نزاع بين حکيم و عارف در این مسأله لفظی نیست همين مفهوم عام صادق بر کلیه اشياء را حکيم وجود مصدق انتزاعی و عارف همين وجود مطابق را بوصف اطلاق امرى خارجى میدانند .

سر مطلب را بايد در سريان هويت اطلاقيه الهیه در جميع مراتب و مظاهر هستی جستجو نمود چون همين مفهوم ذهنی وجود عند التحقيق عبارتست از تدلی و ظهور حق در موطن عالم که از سريان هويت حق در خارج بوجود خارجى و جلوه آن در علم بوجود علمى تعبیر نموده اند و اصیل حقیقت جامع مراتب است - جلال -



المبحث الخامس — فی ان الوجود المطلق یس جنساً لماتحته .  
المبحث السادس — فی اثبات ان للوجود حقيقة عينية ، وانه الأصل فی التحقق دون الماهیة .

المبحث السابع — فی ان المجعل بالذات هو الوجود دون الماهیة .  
المبحث الثامن — فی ان مشخص الوجودات ماذا ؟ وبای شی یتخصص الوجودات .  
المبحث التاسع — فی ان الممكنات موجودات متعددة متکثرة و وجوداتها كذلك .  
المبحث العاشر — فی بیان ان للذات الأقدس الاهیة ، تعالی شأنه ، تحققاً بالفعل خارجاً عن جمیع الاشیاء ، و ثبوتاً فی الواقع مع قطع النظر عن کل المجالی والمظاهر .  
المبحث الحادی عشر — فی الاشارة الى بطلان مذهب المتکلمین و دفع ماورد علی مذهب الحكماء .

المبحث الثاني عشر — فی الاشارة الى بطلان طريقة ذوق المتألهین .  
المبحث الثالث عشر — فی تفصیل القول فی وحدة الوجود و ذکر ما قیل فیها ، و تحقیق ماهو الحق و ابطال ماهو الباطل .  
المبحث الرابع عشر — فی اخذ النتيجة من المطالب السابقة .

### المبحث الاول

فی نقل الخلاف الذی وقع فی حقيقة الوجود ، و فی ان موجودیة الاشیاء بماذا ؟  
فنقول : المذهب المعروفة فی ذلک ستة :  
الاول — مذهب جمهور الحكماء و هو ان للاشیاء وجودین ، احدهما وجود خاص

۱ — فی بعض النسخ ، فی ان تشخص الوجودات بماذا ؟ او تخصیص الوجودات او تمیزها بماذا ؟ تارة سؤال می شود که ملاک و منشأ تشخص چیست ؟ با این ملاحظه که ماهیات به اعتبار ایهام ذاتی شاید منشأ تشخص شوند، كما اینکه شاید منشأ تشخص و سبب تحقق هستی گردند ، و گاهی سؤال می شود منشأ و مبدأ تشخص در نفس وجود به چیست ؟

يختص به كل موجود من الموجودات .

وثانيهما ، وجود مطلق عام يديهى مشترك بين جميع الموجودات ، و الأول ، له حقيقة متحصلة فى الخارج ، و الثانى ، امر اعتبارى موجود فى الذهن منتزع من الموجودات الخاصة .

وقالوا : هذه الأفراد التى هى الوجودات الخاصة ، حقايق متخالفة متباينة متكرره با نفسها ، و ليس تخالفها بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات ، حتى يكون متماثلة فى الواقع و متفقة الحقايق فى نفس الامر ، وليس اختلافها ايضا بالفصول ، ليلزم كون الوجود المطلق جنساً لها ، بل الوجود المطلق ، عارض لازم لها ، كنور الشمس و نور السراج ، فانهما مختلفان بالحقيقة ، مشتركان فى عارض النور ، وكذا الحكم فى بياض العاج و الثلج ، وكذا الحكم فى الكم و الكيف المشتركين فى العرضية ، بل الجوهر و العرض المشتركان فى الامكان و الوجود حكمها كذلك . فافراد الوجودات مختلفة الحقائق ، الا انه لما لم يكن لكل فردٍ فردٍ من افراد الوجودات الخاصة اسم خاص كما فى اقسام الممكن والعرض ، توهم بعض ان تعشده هذه الأفراد وتكثرها بمجرد عارض الاضافة ، كما فى نور هذ السراج و ذاك ، اوبياض هذا العاج و ذاك ، مع انه ليس الأمر كذلك ، بل الامر كما ذكر . وقالوا ، اذا اعتبر تكثرت المفهوم العام و صيرورتها (( حصّة حصّة )) باضافته - باضافتها - الى الماهيات ، يحصل امور ثلاثة :

احدها ، هذ المفهوم العام .

و ثانيها ، الحصص المضافة الى الماهيات .

و ثالثها ، حقائق الوجودات الخاصة .

والاولان خارجان عن حقيقة الثالث ، والاول ذاتى للثانى و داخل فى حقيقته .

وقالوا ، فرد من هذه الوجودات الخاصة قائم بذاته و عين ذاته ، و هو الوجود

انواجبى ، و الباقي زائد غير قائم بنفسه ، و هو وجود الممكن .

ثم ان بعض الحكماء ، ذهب الى ان الوجودات الخاصة ، نفس الماهيات ، و

ليست زائدة عليها . و ذهب بعض الى انها زائدة عليها ، و مغايرة لها فى الخارج و المذهب .

و الحق انها عين الماهيات فى الواقع و نفس الامر، زائدة عليها فى اعتبار العقل، كما ستطلع عليه .

الثانى - مذهب جمهور المتكلمين و هو ان الوجود منحصر فى هذا المفهوم الواحد المشترك بين جميع الاشياء ، و موجودية الماهيات به فقط ، و هو عارض للماهيات و قائم بها قيام الاعراض بالموضوعات ، الا انهم قالوا ، انه فى الواجب لازم لماهيته ، و ليس عارضاً لها . فهم لم يفرقوا بين الواجب و الممكنات فى الماهية و الوجود ، الا بلزوم الوجود المطلق للماهية فى الواجب ، و عدمه لها فى الممكن . ثم انهم افترقوا ، فرقتين : فذهب محققوهم الى ان الوجود المطلق مع حصصه خارج عن ذوات الاشياء و زائد عليها فى المذهب فقط دون الواقع ، و ذهب آخرون الى انه مع حصصه زائد عليها فى المذهب و الخارج معاً .

الثالث - ذوق المتألهين من الحكماء ، و هو انه ليس للممكنات اتصاف حقيقى بالوجود ، بل الوجود شخص قائم بذاته و موجوديته عن ذاته ، و موجودية الممكنات باعتبار نسبة و علاقة بينهما و بين حضرة الوجود المقدس ، و هى صارت مصححة لاطلاق لفظ الموجود عليها ، كما يقال : زيد متمول ، و ماء متمس ، و هى مجهولة الكنه غير معلومة لاحد من العقلاء ، و لو لم تكن ، لما صح اطلاق الموجود على الممكنات ، لان الوجود المطلق - لاطلاق الموجود على ما ينتزع منه - لانه ليس له قيام فى الخارج بالماهيات ، بل هو امر اعتبارى عقلى ، فلا يتحقق موجودية الاشياء به . و على هذا المذهب ، يكون الوجود واحداً ، و الموجود متعدد ، كما ان الشمس واحدة و المتشمس متعدد ، بل الموجود الحقيقى ايضاً منحصر فى فرد هو الواجب ، تعالى ،

١- لان الوجود المطلق ( لاطلاق الموجود على ما ينتزع منه ) ليس له قيام فى

الخارج بالماهيات ...

لأن الموجود الحقيقي ما يكون ذاته منشأً للموجوديّة ، فما كان موجوديته باعتبار نسبة بينه وبين شئ آخر ، لا يكون موجوداً حقيقة .

الرابع - مذهب اليه شيخ الأشاعرة ، وهو ان وجود كل شئ عين ماهيته ، ليس زائداً عليها .

فان كان مراده منه ما يفهم في بادی النظر و هو ان المفهوم من وجود الانسان ، هو الحيوان الناطق ، فهو في غاية السخافة ، و ان كان مراده و انه لا تمايز بينهما في الخارج ، بمعنى انه ليس في الخارج شئ هو الماهيّة و شئ آخر هو الوجود فهو حق ، ولا يكون مذهباً عليحده١ .

الخامس - مذهب الصوفيّة ، و هو ان الوجود واحد سار في هياكل الماهيات ، متطور باطوارها ، متشأن بشؤونها . و من تنزله حصل التكثّر و التعدد، و هذا التكثّر مجرد اعتبار ، فالوجود في مرتبة الذات التي هي المرتبة الأحديّة الصرفة التي هي احد الحضرات الخمسة عندهم ، مقدسة عن الطور و التعيين ، و بعد التنزّل والتجلى على الماهيات ، يصير الماهيات تعيشاته و مظاهره ، وبهذا يظهر الكثرة ، ولا كثرة حقيقة في الماهيات ، لانها امور اعتبارية ، وعلى هذا المذهب يكون الوجود واحداً ، ولذا يعبر عنه كثيراً بوحدة الموجود ، وعن ذوق المتألهين بوحدة الوجود . و ربما قيل : ان مراد الصوفية ايضاً ان الموجود الحقيقي واحد .

ثم ان المتأخرين لما رأوا مذهب الصوفيّة غير مطابق لطريق النظر ، فتوجهوا لتصحيحه بطرق متعددة و ستطلع عليها ، و تعلم حقيقة الحال .

السادس - مذهب اليه جماعة ، و هو ان الاشياء وجودين ، احدهما الوجود العام المشترك بين جميعها ، و الثاني ، الوجود الخاص الذي يختص به كل واحد منها .

١ - شيخ اشعري من حيث لا يشعر بدون توجه بتوالي فاسده اين قول و عدم تميز بين حمل شايع و حمل اولي اتحاد خارجي را باتحاد مفهومي سرايت داده است و از اين قبيل هفوات در كلمات او زيادست .

الوجود العام مقول على الوجودات الخاصة بالتشكيك باختلافها بالتشكيك<sup>۱</sup> وليس بانفسها، كما ذهب اليه الحكماء و ليست زائدة على الماهيات في الخارج ، بل في لحاظ العقل فقط ، وهي متكررة متعدد تعداداً حقيقياً في الخارج ، واحد منها فوق التمام و علة جميعها ، وهو الوجود الواجبى ، ماسوا معلولات له . وسيأتى ما يرد عليه .

### المبحث الثانى

فى ان الوجود المطلق ثبوته و تصوره بديهان ، و انّه مشترك معنوى بين الأشياء . اما الاول ، فنقول : الوجود المطلق ، ليس الا الكون البديهى و الظهور العينى المفهوم لكل احد ، هو المعبر عنه بالفارسية ، بهستى و مرادفاته . ولا شك ان هذا اذ امر بديهى معلوم لكل احد ، لا يحتاج الى تعريف ، لأنه ليس شئ اعرف منه حتى يكون معرفاً له . مثلاً اذا قلت : زيد موجود فى الدار ، الا الكون البديهى الذى يعلمه كل احد ، فلك اذا قلت : زيد موجود فى الخارج ، فماتريد من وجوده الا الكون المذكور ، الا ان ظرف الوجود فى الأول هو الدار ، و فى الثانى الخارج ، اعنى كل ما هو خارج الذهن ، فالوجود المطلق الذى هو الكون ، امر بديهى ثبوته و تصوره ، فالتعريفات المذكورة فى كتب القوم ، انما هى تعريفات لفظية ، ولذا لم يعتبر فيها الاطراد و الانعكاس .

اما الثانى ، فنقول : لا شك ان هذا الكون البديهى المعلوم لكل احد ، امر واحد ثابت لجميع الموجودات ، و ليس الكون الثابت للانسان مغايراً للثابت للفرس ،

---

۱- تشكيك بنابر قول مشائيه تشكيك عامى است و تفاوت در وجود خاصه بنفس ذات و جود است بدون اشتراك در نفس حقيقت . بنابر قول قائلان بتشكيك خاصى تفاوت و اشتراك در نفس حقيقت و جود است كما تفتن به الطائفة الاشراقية طائفة مشائى از باب بساطت وجود و امتناع تشكيك در ذاتيات به تباین در سلسله طوليه قائل شده اند .

ولذا اذا نظر الى الممكن<sup>۱</sup> يحصل الجزم بان علته موجودة ، اى ان الكون المذكور ثابت لها ، مع الشك فى كونها واجبة ، او ممكناً ، او جوهرأ ، او عرضأ . ولو كان الوجود المطلق مختلفأ فى الاشياء ، لما حصل الجزم بشوته للعللة ، لانها ان كانت واجبة ، لكان وجوده المطلق غير ما اذا كانت العلة ممكنة ، فحينئذ يكون الوجود المطلق مشتركاً معنوياً بين الاشياء .

### المبحث الثالث

فى ان الوجود المطلق زائد على الماهية

و هذا ، وان كان عند التحقيق بديهياً ، الا أنهم ذكروا عليه أدلة ايضا .  
منها - ان هذا الوجود ينشك فى التعقل عن الماهية ، فانا قد نعقل ماهية و نعقل عن وجودها ، اما فى الخارج فلان تعقل الماهية والغفلة عن وجودها الخارجى ، امر بين ، واما فى الذهن ، فلان تعقل شئ لا يستلزم تعقل ذلك التعقل .  
وايضاً قد نعقل الماهية و نشك فى وجودها ، ولا شك ان الوجود لو لم يكن زائداً عليها وكان ذاتياً لها ، لما انشك فى التعقل عنها ، لأن تعقل الشئ يستلزم تعقل ذاتياته .  
واورد بانه لو تم عليه ، لدل على ان الوجود الخاص ايضاً زائد على الماهيات التى يمكن تعقل خصوصياتها من دون تعقل وجودها .

والجواب عنه ، انه لا يخلو اما ان يكون فى الوجودات<sup>۲</sup> ، ام راء ماهياتها والوجود

۱ - اى عند زوال الخصوصية و التعيين اصل الوجود لا يزول و عند الشك فى الخصوصيات ايضاً لا يشك احد فى بقاء اصل الكون المصدري .

۲ - بناه مذهب حكما ، غير ماهيات و غير وجود مطابق مفهومى ، امرى ديگر نيز متصور است كه وجود خاص هرايهت باشد . و نزد اهل كلام ، از وجود خاص در خارج خبرى نيست و آنچه كه معقول است ، وجود مطلق به معنای حصص كلى و ماهيت خاص است ، چون وجود را اعتبارى مى دانند .

المطلق ، اعنى الوجود الخاص، كما ذهب اليه الحكماء<sup>١</sup> اولاً، كما جزم به المتكلمون .  
 و على الثانى فلا يراد ، و على الاول ، اما ان يكون زائداً على الماهية، كما جنح اليه  
 قليل من الحكماء ، اولاً؟ كما صرح به كثير منهم . فعلى الأول ايضاً لا يراد لأنه لما كان  
 زائداً عليها ، فيمكن تعقل الماهية بدون تعقله ، وعلى الثانى ، امّا ان يكون عين  
 الماهية، او جزء منها، وذاتياً من ذاتياتها. فعلى الأول لاشك ان تعقل الماهية بعينه،  
 هو تعقل الوجود الخاص، بل هذا يرجع فى الحقيقة الى مذهب المتكلمين، و يكون  
 النزاع بينهم وبين الحكماء لفظياً. وعلى الثانى فجواب اليراد ، ان الوجود الخاص ،  
 لو كان معلوماً لنا بكنهه ، او بوجه يمتاز عن جميع ماعده و مع ذلك تعقلنا الماهية  
 بدون تعقله ، لكان اليراد ، وارداً . واما اذالم يكن معلوماً لنا بكنهه او بوجه يمتاز  
 عن جميع ماعده، كما هو الأمر فى الواقع ، فيمكن ان يكون تعقل الماهية مستلزماً  
 لتعقله ، ويكون معلوماً ، ولكن لم نعلم انه هو ، لعدم علمنا بان كنهه ماهو . بل  
 صرح المحقق الدوانى ، بانه يمكن ان يكون شئ معلوماً لنا بكنهه ، او بوجه يمتاز  
 عن جميع ماعده ، و مع ذلك لم نعلم انه معلوم لنا . قال : وعلى التقديرين ، اى على  
 تقرير المعلوماتية بكنهه او بوجه يمتاز عن جميع ماعده ، يمكن ان يكون معلوماً لنا،  
 ولم نعلم انه معلوم لنا .

وعلى الثانى ، فلانا اذا تصورنا الانسان بالضحك ، فانا علمناه بوجه يمتاز عن  
 جميع ماعده ، ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق ، يكون الانسان معلوماً ، وربما لم يعلم  
 ان الشئ بوجه الضحك معلوم لنا، لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضحك بعينه هو الحيوان  
 الناطق . نعم ربما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهية ، و ذلك الوجه  
 فقط واحد على الاول ، فلانا اذا علمنا الشئ بالكنهه ، ولم نعلم انه كنهه ، فربما يكون

١ - و معنى العبارة ، انه عند الحكميم ، وراء الوجود المطلق و الماهية ، امر ثالث  
 واقع فى الخارج و مشخص للأشياء اى الماهيات ، يعبر عنه بالوجود الخاص . و اما  
 عند المتكلم الامر دائر بين المهيئة والوجود المطلق ولا يتصورون و رائهما امرأ ثالثاً كما  
 عليه اهل الحكمة المتعالية .

معلوماً بكنهه عند تصور شئى ولانعلم انّه معلوم بالكنهه، كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ، ولم نعلم انّه كنه الانسان ، فانا نشك فى كونه معلوماً بالكنهه . فاذا تعقلنا ماهيئته مثلاً بالكنهه ، وعلمنا الحيوان الناطق ، فانا نشك فى ان الانسان معلوم بالكنهه عند تعقل الماهية لجهلنا بان الحاصل عند تعقله بالكنهه هو كنه الانسان ، فيجوز عندنا ان يكون وجهاً من وجوهه . وعلى هذا ، فلا يعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تصور «ب» مثلاً، لجواز ان يكون معلوماً ولانعلم انه هو ، فلا يحصل لنا العلم بمغايرة «ب» لكنّه الانسان و ان علم مغايرته للحيوان الناطق ، اذ لانعلم انّه كنهه . نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ذلك . ولعل مراد الشارح هذا ، ولا يتأتى مثل ذلك التقدير الاول كما لا يخفى ، بل غاية التكلف ان يقال : المراد بالوجه الذى يمتاز به عمّا عداه ، فى التعقل ، ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ، ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ، ان لا يتوقف على غيرهما ، فيندفع الايراد على تقدير كونه متعلقاً بالكنهه ، اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى ، اى العلم بكونها كنهاً ، ويبقى الكلام فى التقدير الآخر ، فانه لا يدل على المطلوب بعد الضم اصلاً، فتدبر.

فظهر ان الوجود الخاص لو كان معلوماً بكنهه او بوجه يمتاز عن جميع ما عداه لامكن القول بانه يمكن ان يصير معلوماً لنا فى ضمن تعقل الماهية ، ولم نعلم به ، فاذا لم نعلم - حقيقته - خ - حقيقة اصلاً، فيمكن ذلك بطريق اولى . ولا يقال : يستنع ان يكون شئ معلوماً وغير معلوم لاجتماع النقيضين ، لانه اذا لم يكن معلوماً، يحتمل عند العقل ان يكون معلوماً ، ولا منافاة بين اتقاء الشئ فى الواقع واحتمال ثبوته عند العقل، كما صرح به المحقق الدوانى.

بقى الكلام فى ان الحق فى الوجود الخاص اى شق من الشقوق المذكورة، والحق كما ستطلع عليه ، ان الوجودات الخاصة ، نفس الماهيات فى الواقع و نفس الامر ، ومغايرة لها ، فى بعض اعتبارات العقل .

واورد على الدليل المذكور ايضاً بانه انما يتم اذا كانت الماهيات معلومة بكنهها؛



ولم يكن الوجود المطلق ذاتيآلها ، وهو ممنوع ، وحينئذ لا يتم ، لان تعقل الشئ بوجه ما ، لا يستلزم تعقل ذاتياته .

واجب بانه يمكن تعقل بعض الماهيات بكنهها ، مع ان هذه الماهية ايضا قد تعقل مع الغفلة او الشك في وجودها ، هذا مع ان عدم امكان تعقل كنه الماهية ، انما يكون باعتبار كون اجرائها غريبة في المجهولية ، فاجزاؤها التي ليست كذلك ، يصير متعقلا البتة ، والوجود كذلك لانه بديهى التصور .

واورد على الدليل المذكور ، بعض ايرادات اخر ، عرضنا عنها لظهور ضعفها . ومنها ، انه لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية ، لم يتحقق ممكن اصلاً لان الامكان تساوى نسبة الماهية الى الوجود و العدم ، فلو كان الوجود المطلق عين الماهية اوجزؤها ، لم يتحقق نسبة ، لانها انما يكون بين متغيرين فضلاً عن التساوى ، وكيف يكون نسبة الشئ ، الى عينه او الى جزئه ، كنسبته الى ارتفاعه .

واورد عليه ، بان القوم فرقوا بين اتصاف شئ بشئ و حمله عليه مواطاة ، و بين الاتصاف و الحيل اشتقاقاً ، وقالوا : ان الامكان ، هو ان لا يقتضى الماهية الاتصاف بالوجود و العدم اشتقاقاً ، بمعنى ان لا يقتضى ذاته ان يحمل عليها الموجود او المعدوم ، بل يكون نسبتها الى حمل الموجود و المعدوم عليها على السواء ، وحينئذ لو كان عين الماهية ، فلان سلم عدم تصور النسبة بينهما ، لتصورها بين الشئ ونفسه اشتقاقاً ، ولهذا اختلف العقلاء في ان الوجود<sup>٢</sup> موجود ام لا ، و ذهب اكثر المتكلمين الى الاول و

١ - وجود بحسب مفهوم بسيط است و جنس و فصل ندارد و در وجود ، تساوى نسبت بوجود و عدم ممنوع و امكان شأن ماهيات است بلحاظ اعتبار آن نسبت بوجود و عدم محمولى لذا امكان ندارد وجود و ماهيت آن بحسب مفهوم و حمل اولى و بلحاظ تعقل امر واحد باشند و تفاير بلحاظ اعتبارى از اعتبارات دليل است بر لحوق وجود بزمهيت باعتبار مفهوم و خلو ماهيت از وجود باعتبار حمل اولى و و اتحاد اين دو در جميع مراتب وجودى .

٢ - يرجع الاختلاف الى ان الوجود المفهومى موجود فى الخارج وله فرد خارجى او يكون من الامور العقلية المحضة والاحمل الوجود على الوجود او حمله على الموجود

بعضهم و جمیع من الحكماء كالمعلم الثانی و الشيخ الى الثانی .

اقول : هذا الایراد فی غاية السخافة ، اما اولاً ، فلانا اذا قلنا : ان الامكان هو ان يقتضى الماهیة ، الاتصاف بالوجود والعدم اشتقاقاً وكان الوجود عين الماهیة ، فیلزم ان لا يقتضى الوجود كونه موجوداً معدوماً ، فهذا مالم یقل به احد ، لان بعضهم قال : انه موجود ، و بعضهم قال : انه معدوم . فغایة الامر تصثور النسبة بین الوجود و نفسه اشتقاقاً اذا كان موجوداً اما تساوی نسبته الى كونه موجوداً او معدوماً ، كلام خال عن التحصیل . فحينئذ یكون الوجود الذى هو عين الماهیة ، امّا موجوداً دائماً ، او معدوماً ، فلا یتحقق تساوی النسبة ، فلا یوجد ممكن اصلاً . وبما ذكر یظهر فساد ما قبل : انا لانسلم ان نسبة الشئ الى عينه او جزئه باطل فی النسبة الشئ الى عينه او جزئه الاشتقاقیة ، اذ هی فی التحقيق نسبة الشئ الى ما یغایره ، فانك اذا قلت :

الوجود موجود ، فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود و هما متغایران ، و ذلك لما عرفت من انه على تقدير العینیة ، اما ان یكون الوجود موجوداً ، هو رأى البعض ، اولایكون موجوداً ، وعلى التقديرین لا معنى لتساوی النسبة ، فلا یتحقق الممكن ، وعلى تقدير الجزئیة ، لاریب ان نسبة الشئ الى جزئه اشتقاقاً صحیح لم ینكره احد من العقلاء ، وخلافه باطل ، كما یقال : الانسان ناطق ، و الفرس اعجم ، و لا یقال : الانسان لا ناطق ، و الفرس لا اعجم ، ومع ذلك كيف یكون نسبة الشئ الى جزئه والى سلبه على السواء ، و مغایرة الجزء لنفسه اشتقاقاً لا یصیر منشأ لتساوی نسبة الكل الى وجود هذا الجزء و عدمه اشتقاقاً .

→  
او حمل الموجود على الموجود ، حمل اولی بیدیهِ الصدق كما فی حمل الشئ على ذاته . پس نزاع در اینست كه وجود بدون لحاظ دارای مفهومی است مضاف بماهیات یا نه ، در صورت اول نزاع در این است كه آیا این مفهوم قطع نظر از حصص مضافه بماهیات فرد خارجی نیز دارد یا نه ؛ على ما قررناه فی محله . اما این مسأله كه آیا وجود وجود است یا نیست مثل مسأله الانسان انسان و زید زید از باب عدم جواز انفكاك الشئ عن نفسه بیدیهِ و ضروری است — جلال —

ثم ان لم يحمل الموجود على نفس الوجود ، فلا يتحقق نه س النسبة ايضاً فضلاً  
عن التساوى ، وان حمل وكان الموجود متحداً مع الماهية التى هى عين الوجود وكان  
جميع الماهيات عين الوجود ، يلزم منه ان لا يوجد ، لتساوى النسبة ، وان وجد نفسها ،  
و على التقديرين ، لا يوجد ممكن ، فيجب ان يكون الوجود زائداً على الماهيات  
الممكنة .

قال المحقق الدوانى : المراد بالوجود الموجود على طريق المسامحة المشهورة ،  
كما يدل عليه ظاهر التعريف الذى نقله المصنف فى او الكتاب ، كيف لا ؟ و مغايرة مبدء  
الاشتقاق للماهيات مما لا ينبغى النزاع بين العقلاء ، والظاهر كون الوجود بهذا المعنى  
عينها ، لاينا فى عروض الوجود لها ، ولا يستلزم استغنائها فى كونها موجوداً عن امر  
يعرضها ، كما اعترف به ، و قد صرحوا بان وجود الواجب عينه ، كما سيصرّح به الشارح ،  
ولاشك انه ليس عين مبدء الاشتقاق ، فان واجب الوجود موجود ، لا وجود بالمعنى  
الذى اعتبره .

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض بغيره ، قائم بنفسه  
موجود لا بعروض الوجود له ، و هو الواجب ، وسائر افراد قائم بغيره غير موجود ؟  
قلت : فحينئذ يكون الواجب موجوداً بغيره ، فان كونه وجوداً ، لا يقتضى كونه  
موجوداً فيشارك سائر الماهيات ، فى ان وجوده بسبب امر عارض له ، اعنى حصّة  
الوجود المطلق ، والتحقيق ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء  
المحمول ، وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع ، من غير ان يكون هناك امر زائد .  
مثال الاول ، حمل العرضيات و مثال الثانى ، حمل النوع ، او حمل زيد على نفسه ،

١ - و اعلم ان الواجب الوجود واجب و وجوده عين ذاته وانه وجود و موجود وان  
مفهوم الواجب لا يقتضى العلة وانه بحسب المفهوم غير معاول و اما اينكه آيا از برأى  
اين مفهوم وجود خارجى نيز متحقق است نفس مفهوم واجب اقتضاى تحقق خارجى  
را ندارد و بايد بابرهان اثبات نمود كه مفهوم واجب داراى تحقق خارجى است - جلال  
آشتياني -

وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول ، وعلى الواجب من قبيل الثاني ، من حيث انه لا يقتضى امرأ زائداً على خصوصية ذاته ، فذاته ، موجود بذاته من غير افتقار الى امر آخر يعرضه ، بخلاف غيره من الماهيات ، فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصّة من الوجود لها ، فالموجود المطلق ، والوجود المطلق والوجود الخاص ، هناك مغايرة للماهيات ، واما في الواجب ، فالاولان مغايران له ضرورة دون الثالث ، لاتنفائه هناك ، لان عين الذات ينوب منابه في كونه مطابق الحمل ، و محقق صدقه ، فيصح ان يقال : ان ذاته ، تعالى ، فرد من الوجود المطلق ايضاً ، بمعنى ماهو اثر افراد العارضة للماهيات مترتبة عليه ، كما انه ، تعالى ، فرد من الوجود المطلق ايضاً ، لالامر مغاير له بل لذاته ، وسيجى تحقيقه انشاء الله تعالى ، انتهى .

و منها : ان هذا المفهوم ، امر واحد ، في جميع الموجودات ، ليس فيه اختلاف ، فلو كان عين الماهيات لاتحدث الماهيات في جميع الموجودات وهو خلاف البديهة . ولو كان جزءاً لها فلما كان جزءاً مشتركاً ، فيحتاج الى جزء يحصل به الاختلاف ، ولا بد ان يكون الجزء الذي يحصل به الاختلاف موجوداً ، لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ، ولا بد ان يكون الوجود جزءاً لهذا الجزء ايضاً ، اذا المفروض ان الوجود جزء لجميع الموجودات فهذا الجزء ايضاً يحتاج الى ما به الاختلاف ، وهو ايضاً يجب ان يكون موجوداً لما ذكر ، وهكذا ينقل الكلام الى الاجزاء ، فيلزم التسلسل ، وهو باطل .

واورد عليه : ان هذا الدليل اثم ايدل على ان الوجود ليس عيناً في جميع الموجودات ولا جزءاً في الجميع ، ولا يلزم من ذلك كونه زائداً في الجميع ، لاحتمال ان يكون زائداً في البعض .

واجب بان الوجود لما كان امرأ واحداً متحداً ، فيجب ان لا يختلف مقتضياته ، بل يجب ان يكون جزءاً او نفساً في الجميع ، او عارضاً كذلك . (في الجميع - خ ل) .  
والحق ان هذا الجواب غير حاسم للايراد ، لالما قيل : ان المقتضى لذلك هو الماهية دون الوجود ، لان الماهية قبل ان تكون موجودة لانصير مقتضية لشئ ،

وبعد الوجود لا معنى لكونها مقتضية لكون الوجود الوجود عارضاً او جزءاً او عيناً لها ، بل ، لأن الوجود لما كان مشككاً على ماسيجيئ لبقائل ان يقول : اختلافه في العروض والدخول والنفسية ، لأجل كونه مشككاً وعدم كونه واحداً حقيقياً .

والصواب في الجواب ، ما ذكره المحقق الدواني ، وهو انه اذا كان الوجود بذاته مقتضياً للاحوال الثلاثة ، كان كل حصّة من حصصه متصفّاً بتلك الأحوال ، فيكون وجود الواجب مثلاً عارضاً لبعض الماهيات ، جزءاً لبعضها ، عيناً لبعضها ، لامتناع تخالف مقتضى الذات .

منها ، انه لو كان الوجود عين الماهية ، لكان حمل الوجود على الماهية ، كقولنا : السواد موجود ، غير مفيد ، لو كان جزءاً لها لما احتاج حمله عليها الى الاستدلال . و ايضاً ، لو كان الوجود عين انماهية ، لكان قولنا : السواد ليس بموجود ، بمنزلة قولنا : السواد - ليس بسواد ، وهو حكم باجتماع النقيضين .

واورد عليه ايضاً بعض الايرادات ، كلها مندفة عند التأمل ، مع انه ان ورد بعض الايرادات على بعض الأدلة المذكورة ، لا يضرنا ، لأننا اشرنا الى ان زيادة هذا المفهوم العام في مرتبة البدهاء ، وهذه الأدلة في الحقيقة تنبيهات للاذهان القاصرة .

ثم من انكر زيادة الوجود المطلق على الماهية ، استدل بان الوجود ، لو كان زائداً على الماهية ، لكان صفة قائمة بها ، فأمّا ان يقوم بالماهية الموجودة ، او الماهية المعدومة - لعدم الواسطة بينهما - فعلى الأول ، يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها ، وعلى الثاني ، يلزم ان يكون الماهية موجودة و معدومة ، وهو اجتماع النقيضين . وايضاً يلزم قيام الوجود بالمعدوم .

١ - مشكك بودن وجود عبارتست از تحقق آن در مراتب متعدده و قبول احكام خاصه عارضه و لازمه اصل وجود لذا از ناحیه تشكيكي بودن وجود نمی شود اثبات ترکیب جهت بعضی از افراد آن نموده و گفت: چون وجود از حقایق تشكيكي است در مرتبه ئی بسیط و در مرتبه ئی مرکب است و قبول تشكيك حقیقت مشكکه را از سنخ مسنخ خود خارج نمی نماید .

واجب ، بأن الوجود قائم بالماهية من حيث هي ، بمعنى ان الماهية التي تقوم بها الوجود ، هي الماهية التي لا يعتبر معها الوجود والعدم ، وان لم ينفك ، عن احدهما في الواقع و نفس الأمر .

واورد عليه : بأن هذا لا يحسم الايراد ، لأن قيام الوجود بالماهية ، اما ان يقارن عدمها النفس الأمري - فيلزم التناقض - او وجودها النفس الأمري ، فيلزم تحصيل الحاصل .

واجيب: ان قيام الوجود بالماهية، يقارن ذلك الوجود بعينه ، فالمعروض ليس الماهية بشرط الوجود حتى يلزم تحصيل الحاصل المحال ، بل المعروض هو الماهية وحدها، الا ان معروضيتها انما هو في زمان الوجود. غاية الأمر انه يلزم تقدم الماهية بالذات على وجودها ، ولا محذور فيه ، فتحصيل الحاصل الذي يلزم فيما نحن فيه ، انما هو تحصيل بنفس ذلك التحصيل ، و هو ليس محالاً، انما المحال تحصيل الحاصل مرة اخرى . ثم يلزم من قيام الوجود بالماهية من حيث هي ان يكون زيادة الوجود على الماهية و قيامه بها في العقل و التصور لافي الخارج ، وان لا يكون الوجود معنى يقوم بالماهية و يحصل الماهية به في الخارج، كما ذهب اليه طائفة، بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الأعيان ، ففي الخارج ليس شئ هو الماهية ، و شئ آخر هو الوجود ، بل ليس في الخارج الا الماهية والماهية الكائنة في الخارج من شأنها ان ينتزع العقل منها الوجود .

و اصل الاشكال في هذا المقام هو ، ان الوجود اذا كان زائداً على الماهية وكان الماهية متصفة به ، فيجب ان يكون الماهية ، ثابتة قبل اتصافها بالوجود ، لان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له ، مع انه لا يمكن تحقق الماهية بدون الوجود ، فلذا اجابوا: ان الوجود ليس في الخارج شيئاً عليحدة تكون الماهية متصفة به ، بل ليس في الخارج شئ الا الماهية ، والعقل ينتزع منها الوجود .

قال المحقق الدواني: والتحقيق انه ليس<sup>١</sup> في الخارج الا الماهيَّة، من دون ان يكون هناك الأمر المسى بالوجود، ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه ذلك الأمر و يصفه به، و مطابق هذا الحكم و مصداقه هو عين تلك الهويَّة المعيّنة، كما ينتزع من زيد الانسانية، و يحكم بأن الانسانية ثابتة له، مع ان مصداق الحكم و مطابقته له ليس الا ذات زيد، و قس عليه الموجود في الذهن.

فان قلت: فما الفرق بين الوجود والذاتيات، مع ان كليهما ينتزع من الذات. قلت: ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات، بخلاف الوجود و نظائره، اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر، مثل وجود علته و آثاره الى غير ذلك، انتهى. هذا ما ذكره في هذا المقام، ولكن الحق ان الموجود في الحقيقة ليس الا الوجود؛ والماهية مع قطع النظر<sup>٢</sup> عن الوجود، امر اعتباري. و حينئذ فالجواب عن اصل الاشكال، انه ليس في الخارج الا الوجود، والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه

١ - هر عارضی چه عارض ماهیات و چه عارض وجود، باید معروض خالی از عارض باشد. در عوارض خارجی عارض در مرتبة حاق معروض نیست چه در وجود خارجی و چه باحاط مفهومی ذهنی. ولی در عوارض ماهیت که لازم نیست معروض باوجود مقدم بر عارض باشد بل که نفس تقرر ماهیت باحاط تقرر ماهوی و حمل اولی کافی از برای عروض و لحوق است چه آنکه در عوارض خارجی عارض از مقتضیات ذات معروض و معروض علت توصل خارجی عارض است و فیض وجود از معروض عبور نموده و بعد از مرور در مقام ذات معروض بعرض واصل میشود ولی در عوارض ذهنی و ماهوی علت و اقتضا نمی باشد و چه بسا عارض منشأ تحصیل معروض شود - جلال -

٢ - والماهيات مع ملاحظة الوجود أيضاً امور اعتبارية لا تحقق لها الا في الذهن والاعتبار لافي الواقع و نفس الامر. و الدليل على ذلك: ماهيات بالذات مفهوم ذهني متساوي النسبة الى الوجود والعدم وذاتي شئ لا ينفك عن الشئ و متحقق وجوده و وجود امكاني متقوم است بعلة و معلول نفس ظهور علت است و ظهور شئ عين شئ است در مقام ظهور نه در مقام بطون « هر چیز که غیر حق بیاید نظرت - نقش دومین چشم احوال باشد ».

الماهیة ، و سيجى تحقيق الكلام انشاء الله تعالى فى مبحث اثبات ان للوجود حقيقة عينیة ثم ان المحقق الدوانى فى الحواشى القديمة ، على ما علمت ، اختار ان الماهیة متصفة بالموجود على النحو الذى ذكر . و قد رجع عن هذا القول فى شرح اليهاكل النوریة و فى بعض رسائله ، و انكر القول بان موجودیة الماهیات ، بالتزاع الوجود عنها ، و اختار ذوق المتألهين وهو ، ان موجودیة الأشياء بالاتساق الى حقيقة الوجود ، فقال بعد بسط الكلام فى مطلوبه : و انت خیر بان كون الوجود عارضاً للماهیئات على ما هو المشهور الذى ينساق اليه النظر الاول ، لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة ، لاسیما على ما تقرر عند المتأخرين من ان ثبوت شئ لشئ و عروضه له ، فرع ثبوت المثبت له فى نفسه ، اذ الكلام فى الوجود المطلق ، وليس للماهیة قبل الوجود المطلق وجود ، حتّى يكون الاتصاف به فرعاً على ذلك الوجود . و ما قاله بعضهم ، من ان الاتصاف بالوجود ، انما هو فى الذهن ، لا يجديهم نفعاً ، لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهنى ، لم يبق لهم مهرب ، و استثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكّم ، على ان مشاهيرهم ، قد حوا فى هذا الاستثناء .

ثم قال : ان من البیّن ، انه اذا كان الوجود و صفاً للماهیة ، و كان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر و اشتهر بينهم ، لزم ان يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبى ، و ظاهر ان النسبة فرع المنتسبين ، فلا يصح كونها ، اول الصوادر ، الى غير ذلك من الظلمات التى يعرض من القول بعروض الوجود للماهیئات . انتهى .

اقول : بعدما علمت ان الغرض من اتصاف الماهیة بالموجود او بالعكس ماذا ، تعلم انه لا وقع لا يرا د هذا العلامة المحقق .

۱ - در صورتی که اصالت اختصاص بوجود یا ماهیت داشته باشد اثر فاعل اولاً و بالذات یکی از این دو میباشد و بیان شد که واقع بین وجود و ماهیت تغایر نیست در این صورت باید صادر از حق وجود باشد نه ماهیت چون ذاتی شئی و حالات



قال بعض افاضل المتأخرین<sup>۱</sup> مورداً علیه : « ان اکثر المفاصد التي ترد على اتصاف الماهیات بالوجود ، انما یرد بناءً على ان الاتصاف بها کاتصاف الموضوع بالعرض ، او بناءً على عدم الفرق بین نحوی العروض ، فان عارض الشئ بحسب وجوده ، غیر عارضه بحسب ماهیته ، فعارض الوجود یتسدى للمعروض وجوداً غیر وجود العارض ، و اما عارض الماهیة فلا یتسدى الا وجود الماهیة ، وان کان متحداً وجودها لوجود عارضها . والوجود على تقدير حصوله فی الخارج ، لا یلزم ان یكون عارضاً للماهیة ، اذ هو نفس وجود الماهیة وموجودیتها ، و على تقدير عروضه کان عارضاً لنفس الماهیة الموجودة بهذا الوجود ، لا عارضاً لوجودها ... » و هو جید<sup>۲</sup> كما لا یخفی .

و اما ما ذکره المحقق من ان مقاله بعضهم ، من ان الاتصاف بالوجود ، انما هو فی الذهن ، لا یجديهم نفعاً ، لانه اذا نقل الكلام (الی آخره) .

لا یخفی<sup>۳</sup> ما فیہ لان الذهن یقدر على ان یلاحظ الماهیة من غیر وجود ، ثم یعرض اتصافها به ، وهو ظاهر . ثم من تأمل حق التأمل ، یجد ان الوجود لیس الانفس موجودیه الماهیة ، و لیس فی الخارج شیئان : بل لیس فیہ الا الوجود ، او الماهیة ، فلا یرد لأجله

→ و متحقق يك امر است که از آن بدو لفظ وجود یا ماهیت تعبیر می شود علی اختلاف المشربین قهراً اتصاف امری انتزاعی است . مگر آنکه بگوئیم صادر از حق از آنجا که معلول نفس ظهور و عین ربط بجاعل است و مجعول شائی غیر نفس افاضه و اضافه بعلت ندارد و معلولیت عین ذات معلول و نفس ارتباط عین نحوه وجود امکانی است ، مختلف و انحاء متعدد از تحقق قبول نمی کند و این همان افادت صدر الصدور و درالبدور ملاصدر است و محقق الدوانی از آن بمراحلی دو راست .  
۱- کیف لا یكون جيداً وهو كلام صدرالحکماء (منه دام ظلّه) .

۲ - والحق مع القائل المحقق چون ماهیت در ظرف ذهن نیز عین وجود و متحد با آن می باشد ، بل که بلاملاحظه تحقق ماهیت و لحاظ نفس مفهوم ، ماهیت معرا از وجود و وجود عارض است .

نقض على القاعدة الفرعية المسلمة عند العقلاء .

قال بعض افاضل المحققين : قد اضطربت افهام المتأخرين في اتصاف الماهية بالوجود ، وصارت اذهانهم بليدة عن تصوره ، من جهة ان ثبوت شئ لشيء ، فرع على ثبوت ذلك ! بشئ في نفسه ، فيلزم على تقدير هذا الاتصاف ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها .

فتارة انكروا قاعدة الفرعية ، و بدّلوها بالاستلزام ، و تارة خصّصوها بما وراء الوجود من الصفات ، و تارة جعلوا مائة الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود المشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره ، و كذا الحكم في كل مشتق عند القائل بهذا . ولم يتحقق احد منهم كنه الأمر في هذا المقام ، من ان الوجود كما مر نفس موجودية الماهية ، لا موجودية شئ غيره لها ، كسائر الاعراض ، حتى لزم ان يكون اتصاف الماهية به فرع تحققها في نفسها . فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء في القضايا الكلية العقلية ، كما قد يحتاج اليه في الأحكام النقلية عند تعارض الأدلة .

و هذا الذي اظهرناه ، انما جريانه على طريقة القوم من ان الماهية موجودة والوجود من عوارضها ، واما على طريقتنا ، فلا حاجة اليه ، ادلا اتصاف لها به ولا عروض له عليها ، بل انما الموجود في الاعيان ، ه و نفس حقيقة الوجود بالذات ، و اما المسمى بالماهية ، فهي امر متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد ، و نسبة الوجود اليها على ضرب من الحكاية لاعلى الحقيقة . انتهى .

و حقيقة الحال والجواب الحق عندنا ايضاً ، ما ذكره (رحمه الله) اخيراً ، كما اشرفنا اليه ، وستعلم له زيادة توضيح انشاء الله تعالى ، في بعض المباحث الآتية . فالوجود يتصف بالامور المذكورة بنفسه من غير افتقار الى شئ آخر ، كما ان اجزاء الزمان

يتصف بالتقدم والتأخر في حد ذاتها، من غير احتياج الى شئ آخر، فمابه التقدم والتأخر عين مافيه التقدم والتأخر في الوجود والزمان، وكذا مابه القوة والضعف والكمال والنقص وسائر ماذكر فيه، عين مافيه الامور، بخلاف الماهيات، فان مابه الامور المذكورة فيها، مغاير لما فيه الامور المذكورة، مثلاً، تقدم الأب على الابن، ليس باعتبار ماهية الابوة والبنوة، بل باعتبار الوجود او الزمان، فمافيه التقدم والتأخر هو الأب والابن، ومابه التقدم والتأخر هو الوجود او الزمان، وكذا اكملية العالم بالنسبة الى الجاهل ليست باعتبار ماهيته بل باعتبار العلم والجهل، فمافيه التقدم والتأخر هو الرجل العالم والجاهل، ومابه التقدم والتأخر هو العلم والجهل. ثم ان كمال العلم ونقصان الجهل ايضاً يرجعان بضرب من الاعتبار الى وجود هما لا الى ماهيتهما، وكذا كون زيد اقوى من عمرو ليس باعتبار ماهيتهما، بل باعتبار صفتي القوة والضعف الموجودين فيهما. فظهر ان مفهوم الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ، فلوجود مفهوم هو الوجود المطلق الذي هو امر اعتباري، وله افراد متحققة متحصلة في الخارج هي وجودات الاشياء، واحد منها قائم بذاته غير معلول بشئ وذاته عين وجوده، والبواقي معلولات له، وكلها مشتركة في انتزاع الوجود المطلق عنها. والى ما ذكرنا اشار المحقق الطوسي - رحمه الله - في جواب مسائل صدر الموحدين، الشيخ صدر الدين القويني - رحمه الله - حيث قال :

والحق الامرية فيه، ان الواجب الوجود لذاته، لا يمكن ان يكون الاشئ عين

١- اقول: حقيقت وجود واحد است بوحدة اطلاقى و وحدت اطلاقى عين وحدت شخصى است و چون تشكيك در اصل واحد است، حقيقت وجود در مرتبه ئى واجب و مبدأ تقوم و در مرتبه ئى ممكن و متقوم بواجب در موطنى علت و در مقامى معلول در مرتبه ئى شديد و در مقامى ضعيف است و مفهوم عام وجود داراى مصداقى رذيع الدرجات است و اين امر در صعود و نزول جارى است ولى صدر الموحدين تشكيك را در مظاهر وجود واقع ميدانند و از وجود، مراتب را نفى فرموده اند كما قرئناه فى بعض تعاليقنا - جلال -

### المبحث الرابع

فی ان الوجود مقول علی افرادہ المتحققة فی الخارج بالتشکیک والدلیل علی ذلك انه یقال ، عی افرادہ بالتقدم والتأخر والاولویة و عدمها والشدة و الضعف و الکمال والنقص ، فان وجود العلة مقدم علی وجود معلولها ، واولی منه ، و وجود الجوهر اولی و اقدم واقوی من وجود العرض ، و وجود الموجود القار ، اشد من وجود غیر القار - کاجزاء الزمان ، فان اطلاق الوجود علیها ضعیف بالنسبة الی اطلاقه علی الجسم ، اذا الأثر المترتب علیها ، اقل علی الأثر المترتب علیہ ، فیکون اشد ، اذا المراد بالشدة والضعف هنا کثرة الآثار و قلتها ، لاحرکة الماهیة فی الوجود علی نحو الحرکة فی کیفیات ، فانها منیة فی الوجود اعلی ماصرحوابه .

و مما یدل علی ان الوجود مقول بالتشکیک ، انه لاشک ان وجود الواجب اولی و اقدم واقوی و اشد من وجود امکانات ، و وجود المجردات كذلك بالنسبة الی وجود المادیات خصوصاً بالنسبة الی وجود نفس المادة ، فان وجودها فی غایة الضعف . ثم اعلم : ان التقدم والتأخر والقوة والضعف والکمال و النقص ، بین الاشیاء المذكورة ، انما هو باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها ، کیف والماهیة من حیث هی لیست الاهی ، فهی فی حد ذاتها فاقدة لجميع المراتب المذكورة ، وجوده ، ولا

۱ - تشکیک در حقیقت وجود در دو موطن متصورست یکی در ساسله نزولیه که هرعلتی مفیض معلول و معلول مرتبه نازلہ علت است و چون وجود بسیط است ، تشکیک در مراتب وجودی بشدت و ضعف و کمال و نقص و دیگرانحاء تشکیکی می باشد و چون صعود برطبق نزول است ماده جسمانی بصور معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی متحول میشود و تافناء فی الله در انسان کامل امتداد پیدا می نماید و این تشکیک از حرکت وجود یا جوهر موجود از مقام نقص بکمال متحقق میشود . ولی حرکت وجود در ماهیت مثل حرکت عرض باعتبار تحقق در موضوع و قبول موضوع انحاء مختلف از کیف یا کم را ، محال است و اول واقع ، جمعی دو قسم اخیر را باطل و جَمْعُی یک قسم آن را واقع میدانند ولی حق آنستکه تشکیک خاصی بیک وجود واحد در نزول و صعود وجود متحقق است - جلال -

يمكن ان يكون الموصوف بهذه الصفة الا واحداً من كل جهة ، واجباً من كل اعتبار .  
 ثم قال : وهناسر عظيم ، وهو ان وجود الذى يقع مفهومه على الواجب و الممكن  
 «التشكيك» ، امر عقلى<sup>١</sup> ، فان الوجود فى الأعيان لا يمكن ان يقع على اشياء تشترك فيه ،  
 وذلك امر مقول على الوجود الواجب القائم بذاته الذى لا يعرض لماهية و على غيره  
 من الموجودات ، و اذا اعتبر وجوده فى العقل ، كان ممكناً غير واجب . فاسم الوجود  
 يقع عليه و على الواجب ، وقوعه على وجوده العينى ، و على اسمه و ذلك الوجود امر  
 معقول ، و الوجود الواجب غير معلوم بالكنه والحقيقة ، انما يعقل منه هذا الوجود  
 المعقول<sup>١</sup> مقيّداً بقيد سلبى . انتهى .

### المبحث الخامس

فى ان الوجود المطلق ليس جنساً لماتحته من الافراد ، وان افراده هويات بسيطة ،  
 لبست مركبة من الاجناس و الفصول . اما الاول ، فيدل شعليه وجوده :  
 الاول - ان الوجود لو كان جنساً لماتحته ، لكان امتياز افراده بفصول مقومه ،  
 ضرورة ، و من جملة افراده ، الوجود الواجبى ، فيكون الواجب ، تعالى شأنه ، مركباً  
 من جنس و فصل ، و يلزم من هذا ان يكون الواجب محتاجاً فلا يكون الواجب واجباً .  
 هذا خلف .

الثانى - قديناً فى البحث السابق ، ان الوجود مقول على افراده بالتشكيك ،  
 والجنس لا يكون كذلك ، لأن الماهية و مقوماتها لا تتفاوت بالنسبة الى ماتحتها . و  
 نقول هذا الدليل ليس عندنا صحيحاً ، لأن الحق ، ان الذاتيات تتفاوت بالتشكيك ،  
 كما اثبتناه فى جامع الأفكار .

الثالث - لو كان الواجب جنساً لأفراده ، لكان امتياز بعض الافراد عن بعض

١ - وجود ممكن نیز غیر قابل اکتسناه است و نتوان به حقیقت آن نائل گردید مگر  
 بعام حضوری اوفناء العالم فی المعلوم واتحاده معه اواندكاك جبل انيته فيه .

آخر بفصول مقومة، والفصل المقوم يجب ان يكون موجوداً، ضرورة ان غير الموجود لا يكون مميزاً ولا مقوماً للموجود، وحينئذ يكون الفصل مشاركاً للنوع في ماهية الجنس، فيحمل عليه الجنس كما يحمل على النوع، فاذا الفصل يستدعى فصلاً آخر، والكلام في الفصل الثاني ايضاً كالکلام في الفصل الاول، فيلزم ترتب الفصول الى غير النهاية.

ويمكن ان يقرر هذا الدليل بنحو آخر، بان يقال: الوجود لو كان جنساً لاحتاج الى الفصل، والفصل اما ان يكون وجوداً، او غيره، فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مكان النوع، اذ يحمل عليه الجنس، وعلى الثاني، يلزم ان يكون حقيقة الوجود غير وجود، وهو باطل.

واورد عليه بعض المحققين، بان فصول الجواهر البسيطة مثلاً جواهر، و هي مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات، بل انما هي فصول فقط، وكذا فصل الحيوان مثلاً يحمل عليه الحيوان وليس نوعاً له.

الرابع - قد ثبت ان الفصل علّة مفيدة لوجود الجنس، وخارج عن ماهيته، لكونه مقسماله، فلو كان الوجود جنساً، لكان له فصول، وكانت هذه الفصول عللاً مفيدة لوجود الجنس، فيكون للوجود وجود آخر، وهو محال.

فان قيل: لم لا يجوز ان يكون الفصل علّة لذات الجنس الذي هو الوجود دون علّة وجوده حتّى يلزم منه محال.

قلت: اذا كان الفصل علّة لذات الجنس، فيكون الجنس محتاجاً اليه في تقومه من حيث هو هو، فيلزم ان يكون الفصل المقسم مقوماً، وهو باطل، كما تقرر في المنطق. وكما ثبت من الأدلة المذكورة ان الوجود المطلق ليس جنساً ثبت منها ايضاً انه ليس نوعاً، كيف؟ وهو ليس الامراً اعتبارياً منتزعاً، والجنس والنوع ليسا كذلك. واما الثاني، اعني كون الوجودات هويّات بسيطة، فلان الوجود المطلق اذا لم يكن معنى جنسياً ولا نوعياً، فلا يكون افراده المحققة في الخارج مركبة من جنس

و فصل ، فيكون هويّات بسيطة غير مركبة من عدة امور ، بل تشخصاتها بانفسها من غير احتياج الى تشخص ذاتي او عرضي ، وستعلم انشاء الله ، ان تشخص الوجودات بماذا . و مايدل على ان حقايق الوجودات هويّات بسيطة ، انه لو كان لها جزء ، لكان جزءها اما وجود ، او غير وجود ، وكلاهما باطل كما لا يخفى .

### المبحث السادس

في اثبات ان للوجود حقيقة عينية ، و انه الأصل في التحقق دون الماهية . اعلم ، انه لا موجود بالذات الا الوجود ، و غيره يصير موجوداً بتبعيته وكيف لا ، والموجودية ليست الا التحقق العيني والظهور الخارجي ، وهذا عين الوجود ، و غيره يصير به متحققاً في الخارج ، وكل ذي حق ينال حقه لأجله ، فهو في كونه ذات حقيقة عينية اولى مما يصير ذات حقيقة لاجله ، وفي كونه موجوداً ، اخرى مما يصير موجوداً بسببه . كما ان السواد اولى و اخرى ان يكون اسود مما ليس بسواد ، ويطلق عليه الأسود لاجل عروض السواد له ، وكيف لا يكون ذات حقيقة عينية و اصلاً في التحقق ، مع ان نفس حقيقته ليست الا انه في الاعيان .

قال بهمنيار في التحصيل : و بالجملة فالوجود حقيقة انه في الاعيان لا غير ، و كيف لا يكون في الاعيان ماهذه حقيقته . انتهى .

و لذا لا يمكن تصويره بوجه ولا رسم ولا حد ، لان ما حقيقته انه في الأعيان ، كيف يمكن حصوله في الذهن ، والا يلزم انقلاب الحقيقة . نعم بعد تعينه و تقيده بالماهيات يتصور حقايق الماهيات دون حقيقة الوجود ، و ليس ما يتصور من الوجود المطلق البديهي معنى جنسياً بالنسبة الى حقايق الوجودات ، لان ما حقيقته انه في الاعيان ، و لا يمكن انقلابه من جلالي الاعيان الى خفايا الازهان ، لا تعرض له الكلية و العموم ، و لا يكون مفهوماً حتى يكون جنساً او فضلاً . فهذا الوجود البديهي المتصور ليس حقيقة الوجود ، بل هو امر ارتزاعي اعتباري ينتزعه العقل من الاشياء المخصوصة . و حينئذ ان قلت : ان الوجود المطلق اعتبار من اعتبارات حقيقة الوجود ،

احسنت ، وان قلت : وجه وجوهها ، اصب ، وان قلت : حیثیّة من حیثیّاتها ، سددت ، وان قلت : عنوان من عنواناتها ، اخطأت ، و ان قلت : غیر ذلك ممّا يشابه ما ذكرنا غلطت . و ممّا يدل على ان الوجود حقيقة عینیّة و ليس موجود بذاته سوى الوجود ، انه لو وجد غيره ، فاما ان يكون تحققه و تحصيله فی الخارج ، من دون اعتبار الوجود ، فهذا سفیطة ، او يكون باعتبار الوجود ؟

فنقول : هذا الوجود اما زائد عليه ، فيلزم ان يكون موجوداً مع قطع النظر عن هذا الوجود الزائد ، لان ثبوت الشئ للشئ فرع على ثبوت المثبت له ، ثم ننقل الكلام الى الوجود المتقدم ، فيلزم التسلسل ، و اما جزؤه ، فننقل الكلام الى الجزء الآخر ، و نقول ، هل هو متحقق مع قطع النظر عن الجزء الذي هو الوجود ، ام لا ؟ فعلى الاول يلزم ان يكون له وجود آخر ، فننقل الكلام اليه ، فيلزم التسلسل ، و على الثاني يثبت المطلوب ، لأن تحقق الجزء الآخريكون حينئذٍ بالوجود ، فالمتحقق بالذات و الموجود بالاصالة ، هو الوجود ، و يكون غيره ، متحققاً به .

لا يقال : على ما قلت ، لا يشكل الأمر في وجود الواجب ، لأن الواجب لما كان حقيقته صرف الوجود ، و ليس مركباً ، و هو موجود بذاته ، فلا يرد شئ ، ولكن يشكل الأمر ، في وجود الممكن ، لان الممكن ليس حقيقته محض الوجود ، بل له ماهیّة ايضاً ، سوى الوجود ، فنقول ، وجوده اما زائد على ماهیّة ، اوجزء لها ، فيلزم المفاصد التي ذكرت .

قلت : للممكن وجودان ، احدهما ، الوجود العام المشترك ، و ثانيهما الوجود

---

۱ - يجب ان يعلم ان ادلة الطرفين ينفي القول بالتفصيل ، فلامجال لهذه المناقشات ، چه آنکه برهان و دليل عقلی قبول تخصیص نمی نماید ، اگر قول به اصالت ماهیت مستلزم محذری ولو در مصداق واحد باشد ، و در موردی محال لازم آید این قول ، طلقاً باطل است . در مقام تقریر و تحریر مطالب رساله ، در این مبحث صحبت خواهیم نمود .



الخاص الذى هو مجهول الكنه، ولكن لما كان مابه التدوت والتحقق و اقرب الاسماء الى هذه المعانى هو الوجود ، سُمى به ، والوجود العام البديهي ، امر انتزاعى منه ، وعروضه له فى العقل لافى الخارج ، على ما عرفت والوجود الخاص ليس عارضاً للماهية ، ولا زائداً عليها . حتى يلزم النقص فى القرعية ، بل هو ثبوت الشئ ، لا ثبوت شئ لشئ آخر حتى يكون زائداً ، و يكون الموجود شيئين .

و تحقيق الكلام فى هذا المقام ، ان الماهيات مع قطع النظر عن الوجود سواء حصلت فى الأعيان ام لا ، ليست اموراً متحققة متحصلة ، بل امور اعتبارية ، ثم بعد حصولها فى الاعيان، اذا اعتبر مع الوجود ، يكون متحصلة الا ان التحصيل والتحقق، حقيقة للوجود وتبعه تصير الماهيات ايضاً متحققة ، وليس هذه التبعية من قبيل تبعية الموجود للموجود ، بل من قبيل تبعية الشبح لذى الشبح ، و تبعية الظل للشخص ، لان الماهيات مع قطع النظر عن الوجود ليست الاموراً اعتبارية غير متأصلة ، ولذا قال الشيخ الأكبر ابن عربى ، الاعيان الثابتة ماثمت راحة الوجود .

فان قلت : على ما ذكرت ، يلزم ان لا يكون الماهيات اموراً متحققة ومناشى الآثار الخارجية و مصادر للامور النفس الامرية ، مع انا نعلم قطعاً ان اختلافات الاشياء بالماهيات ، ولا شك ان ما به الاختلاف فى الاشياء امور واقعية و اشياء نفس الامرية ، بدليل كونها مناشى للآثار المختلفه .

قلت : المطلوب ان الماهية ، قبل انضمام الوجود اليها او اعتبار الوجود معها ، او صيرورتها بحيث امكن انتزاع الوجود منها ، غير متحققة ولا متأصلة ، وهذا امر ظاهر ، لأنه اذالم يعتبر معها الوجود ، وان كان بعد صيرورتها موجودة ، ليست متحققة ، لافى الخارج ولا فى الذهن ، لأن الكون فى الذهن ايضاً وجود ذهنى ، بل حينئذ يمكن ان يعتبرها العقل بضرب من الملاحظة ، فمالم يكن وجود ، لم يوجد ماهية ، ومالم توجد ، لم يكن لها تحقق ، لان التحقق موقوف على انضمام الوجود اليها ، او اعتباره معها . او انتزاعه منها ، لان ثبوت الشئ لشئ او اعتباره معه او

اتزاعه منه ، فرع ثبوت المثبت له ، اوالمعتبر معه اوالمتزاع منه .  
نعم بعداعتبار الوجود معها ، يصير متحققة بتبعية الوجود ، فالموجود حقيقة  
هو الوجود دون الماهية ، كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة ، لاما هو المضاف  
المشهورى . ولذا قيل : ان العقل الصحيح الفطرة يشهد ، بان الماهية اذا كانت  
موجودة بنفس وجودها لا قبل وجودها بوجود آخر ، يكون الموجود بالذات و  
مالاصالة منهما لامحالة هو نفس الوجود ، لانفس الماهية ، كما ان المضاف بالحقيقة  
هو نفس الاضافة ، لاما هو المضاف المشهورى . فظهر ان الماهيات التى هى مابه  
الاختلاف فى الاشياء ، ليس لها تحقق و منشأة للآثار بحسب ذاتها ، وانما تحققها  
و منشأتها للآثار بتبعية الوجود ، و هما بالذات للوجود ، فان الوجود كما عرفت  
حقيقة مقولة بالتشكيك ، و يختلف افراده بالشدة والضعف والكمال و النقص ، و  
يختلف منشأتها للآثار فبعض افرادها اشد آثاراً من بعض آخر ، و بعضها بالعكس ،  
و لكل من افراد الوجود نحو خاص من التحقق ، والموجودية ينتزع منه بعد تحققة  
ماهية خاصة ، فجميع الآثار حقيقة للوجود و اختلافها ، بسبب اختلاف افراده بالتقدم و  
التأخر والشدة والضعف ، فبعضها قائم بذاته لا ينتزع منه ماهية ، هو الوجود  
الواجبى ، وساغر الأفراد اعنى ، وجودات المسكنات بعد تحقق كل فرد منها على نحو  
يخصه ينتزع منه الأمر المسمى بالماهية ، وهى متحققة و منشأ للآثار ، لكن بالتبع .  
مثال ذلك من وجه ، ان الضوء حقيقة مقولة بالتشكيك ، فهو فى ذاته مضع و غيره  
من الاجسام والاعراض مضع ولكن لبالذات ، بل بالتبع ، و باعتبار اختلاف الضوء  
بالشدة و الضعف يصير الاجسام ايضاً فى استضاءتها مختلفة ، فاعتبر التحقق الذى  
للماهيات ، بمنزلة الاستضاءة التى للاجسام ، فاته اذا قطع النظر عن الضوء ، وان كان  
بعد وقوعه عليها ، لا يكون للاجسام نورانية اصلاً ، واذا اعتبر الضوء مع الاجسام ،  
يصح ان يقال ، الاجسام منورة ، و تنور اجساماً أخرىضاً فكذلك حال الوجود مع  
الماهية ، وليس فوق بين الوجود والماهية والنور والجسم الا بان الجسم له تحقق مع

قطع النظر عن النور، بخلاظ الماهيَّة، فانه ليس لها تحقق مع قطع النظر عن الوجود، الا انه لما اعتبر النورانية بمنزلة التحقق، فيكون المثال مطابقاً للممثل من دون فرق اصلاً .  
و من البراهين الدالة على ان للوجود حقيقة تأصله متحصلة في الاعيان ، انه لاشك ان جميع الاشياء مشترك في انتزاع الوجود العام البديهي منها ، ولاشك ايضاً ان انتزاع شئ من شئ ، انما يتصور بعد مايكون ذلك الشئ المتنزع منه ثابتاً متحققاً، فتحققه ان كان بنفس هذا الانتزاع ، يلزم الدور والتسلسل ، وان كان بشئ غير الوجود، فهو باطل ، لأن ما به التحقق والتذوُّث ليس الا الوجود ، فالشئ مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متحققاً ، وان كان بالوجود ، فيثبت المطلوب ، لأنه يلزم حينئذ ان يكون حقيقة متحصلة .

لا يقال : لما كانت الماهية في الخارج بحث ينتزع منها الوجود ، فيكون لها تحقق .

لانا نقول : ان صارت بهذه الحيثية متحققة و متحصلة في الخارج ، فليس هذه الحيثية الا الوجود ، وان لم يصربها متحققة ، فلا يمكن ان يصير منشأ انتزاع شئ كما عرفت . هذا .

وقد استدل بعض افاضل المحققين على هذا المطلب ايضاً : لو لم يكن للوجود افراد حقيقة وراء الحصوص ، لما اتصف بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات او متخالفة المراتب ، لكنه متصفة بها ، فان الوجود الواجب مستغن عن العلة لذاته ، و وجود الممكن مفتقر اليها لذاته ، اذ لاشك ان الحاجة والغنى من لوازم الماهية او من لوازم مراتب الماهية المتفاوتة كما لا و نقصاناً، و حينئذ لا بد ان يكون في كل من الموجودات امر وراء الحصة من مفهوم الوجود ، والا لما كانت الوجودات متخالفة بالماهية ، كما عليه المشاؤون ، او متخالفة المراتب ، كما رآه طائفة اخرى ، او الكلئ مطلقا بالقياس الى حصصه نوع غير متفاوت . انتهى .

وما ذكره جيد، وقد ذكرنا ، ان الوجودات متخالفة المراتب ، و سنشير انشاء الله،

انها لا يمكن ان يكون متخالفة الماهية ، كما ذهب اليه المشاؤون . فظهر ممّا ذكرنا من البراهين القاطعة ، ان للوجود حقيقة عينية ، و ليس هو مجرد الاعتبار كما ذهب اليه المتكلمون .

[ بيان ادلة الزاعمين لاعتبارية الوجود واصالة المهيّة ]

ثم ههنا شكوك و ايرادات على القول بأن للوجود حقيقة عينية ، اورد بعضها شيخ الاشراق ، و بعضها جمع اخر :

منها - ما اوردّه شيخ الاشراق ، و هو ان الوجود لو كان حاصلًا في الالعيان فهو موجود ، لان الحصول هو الوجود ، وكل وجود له وجود ، فلو جوده وجود ، الى غير النهاية ... انتهى .

و جوابه في غاية الظهور ، فان الوجود امر عيني<sup>٣</sup> و موجود بذاته ، من غير افتقاره الى وجود آخر ، بل الموجود بالذات هو الوجود ، و موجودية غيره يكون به . اولاً يرى انّه يطلق الموجود على الواجب ، تعالى شأنه ، مع انّه محض الوجود ، وان ثبت ان ارباب اللشعة لا يطلقون الموجود الا على شئ ثبت له الوجود ، فهو غير مضّر ، لأنّ الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفيّة او اللغويّة ، والبرهان قائم على ان ما نصير به الغير موجوداً و حاصلًا في الالعيان اولى و اخرى بان يكون موجوداً ، كما ان البياض اولى بان يكون ابيض ، و النور اولى بان يكون منوراً ، ولذا اذا قالت الحكماء : كذا موجود ، لا يريدون منه ان الوجود زايد عليه ، بل هو مشترك عندهم بين قسمين :

احدهما - ما يكون الوجود زائداً عليه ، كالماهيّة الموجودة .

وثانيهما - ما يكون عين الوجود ، كالوجود الواجبي ، و يقولون : ان الوجود موجود بذاته ، واستدلوا على ذلك بان التقدم بين الاشياء الزمانيّة بالزمان و بين اجزاء الزمان بالذات .

فان قلت : على ما ذكرت من كون الوجود امراً عينيّاً موجوداً بنفسه ، يلزم ان يكون

كل وجود واجباً ، اذ لا نريد من الواجب الا ما يكون تحققه بنفسه .  
قلت : الواجب ما يكون تحققه بذاته ، و مع ذلك لم يحتج الى فاعل ، بل يكون وجوده من ذاته ، وسائر الوجودات محتاجة الى فاعل ، و بعد صدورهما من الفاعل ، يكون قائمة بنفسها من غير احتياج الى وجود آخر ، و بينهما بون بعيد ، كما لا يخفى على من له من المعارف قدم سديد .

و بالجملة ، كون نفس الوجود موجوداً ، مما يقتضيه البراهين القطعية ، و صرح به الراسخون في العلوم الحكيمية . قال الشيخ الرئيس في التعليقات : اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود ؟ فالجواب انه موجود ، بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الموجود هو الموجودية . انتهى .

والعجب ان صاحب الاشراق ، صرح بان النفس و مافوقها من المفارقات انيات صرفة و وجودات محضة ، و مع ذلك قال باعتبارية الوجود . ولذا قال بعض الاعلام : وليس ادرى كيف يسع له مع ذلك نفى كون الوجود امراً واقعياً و هل هذا الاتناقض في الكلام . انتهى .

و قال السيد المحقق الشريف : ان مفهوم الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً ، والا لكان العرض العام داخلاً في الفصل ، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشئ انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية ، فان الشئ الذي له الضحك هو الانسان ، و ثبوت الشئ لنفسه ، ضروري ، فذكر الشئ في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه . انتهى . و هو يقوى القول بعينية الوجود كما لا يخفى .

قال بعض الافاضل المحققين : كما ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شئ من الأشياء ولا وجود له في الأعيان ، بل وجوده انما هو في الازهان ، و قد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته ، المظهر لغيره من الذوات النورية ، كالواجب ، تعالى ، و العقول والنفوس والانوار العرضية المعقولة او المحسوسة ، كنور الكواكب والسرّج ، وله الوجود في الأعيان لا في الازهان ، كما سيظهر لك وجه ذلك ، انشاء الله

تعالی ، واطلاق النور علیها بالتشکیک الاتفاقی ، والمعنی الاول مفهوم کلی عرضی لماتحته ، بخلاف المعنی الثانی ، فاتّه عین الحقایق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة و الضعف ، فلا یوصف بالکلیّة ولا بالجزئیّة بمعنی المعروضیّة للتشخص الزائد علیه ، بل النور هو صریخ الفعلية والتمیز والوضوح والظهور وعدم ظهوره و سطوعه اما من جهة ضعف الادراک - عقلياً کان اوحسیاً - اولاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب تنزلاته بحسب اصطکاکات وقعت بین مراتب القصور الامکانی و شوائب الفتور الهیو لانی ، لأن کل مرتبة من مراتب تقصان النور وضعفه و قصوره عن درجة الکمال الأتم النوری الذی لاحدله فی العظمة والجلال والزينة و الجمال ، وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالماهيات الامکانیّة ، کما سیقع لك زیادة اطلاع علیه - فیما سیقرع سمعک - ، كذلك الوجود قديطلق ويراد منه المعنی الاتزاعی العقلي الذی من المعقولات الثانية و المفهومات المصدريّة التي لا تحقق لها فی نفس الأمر ، و یسمی بالوجود الاثباتی ، و قديطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذی یمنع طریان العدم واللاشیئیة عن ذاته بذاته و عن الماهیة بانضمامه اليها . ولاشبهة فی انه بملاحظة انضمام الوجود الاتزاعی الذی هو من المعدومات الى الماهیة ، لا یمنع المعدومیّة ، بل انما یمنع باعتبار ملزومه و ما ینتزع هو عنه بذاته ، و هو الوجود الحقيقي ، سواء کان وجوداً صمدياً واجبياً او وجوداً ممکیناً . انتهى کلامه ، و هو حق کما لا یخفی .

ومنها - ما اورده بعضهم ، و هو أنّه لو کان موجودية الوجود بمعنی ان نفس الوجود متحقق فی الاعیان من غیر احتیاج الى وجود آخر ، لزم ان لا یكون حمل الوجود علی نفس الوجود و علی سائر الاشياء بمعنی واحد لأن حمله الأول بمعنی ان نفس الوجود متحقق فی الاعیان ، و علی سائر الاشياء بمعنی ان هنا شیئاً له الوجود ، مع انا لا نطلق الوجود علی الجمیع الا بمعنی واحد ، فیجب ان یكون حمله علی نفس الوجود ایضاً بمعنی أنّه شیء له الوجود .

و الجواب ، ان الموجود المحمول على الجميع بمعنى واحد ، والاختلاف انما هو فى خصوصيات ما صدق عليها ، فان بعض ما يصدق عليه الموجود ، هو نفس الوجود الذى موجودية بنفس الوجود ، و بعضه هو شئ يثبت له الوجود ، اعنى ساير الاشياء .

و منها - الشبهة المشهورة و هى ، انه لو كانت للوجود افراد عينية متحققة ، لكان ثبوتها للماهية فرغاً لثبوت الماهية فى الخارج ، ضرورة ان ثبوت شئ لثبوت شئ فرع ثبوت المثبت له . و غير خفى ، ان تخصيص ايراد هذه الشبهة فى صورة كون الوجود ذا افراد عينية ، خارج عن صوب الصواب ، لان هذه الشبهة ترد على اتصاف الماهية بالوجود ، سواء كان الوجود ذا افراد متحققة عينية سوى الحصاص ، او كان افراده منحصرة بالحصاص .

و نحن قد بسطنا الكلام فى دفع هذه الشبهة فى المبحث الثالث ، وبيتنا ان ما به التدوت و التحقق ليس الا الوجود ، و ليس فى الخارج شئ الاحقيقة الوجود ، و ينتزع الماهيات عنها ، فليست الماهية فى الأعيان شيئاً يثبت له الوجود الحقيقى . و قد اشرنا الى انه على طريقة القائلين باصالة الماهية ايضاً لا ترد هذه الشبهة لان الوجود عندهم ، ليس شيئاً عليحدة يثبت للماهية بل هو ثبوت الماهية . وقد بسطنا الكلام فيه بحيث لا مزيد عليه ، فارجع اليه ان شئت .

وقد اجاب القوم عن هذه الشبهة بوجوه اخر ، حتى بعضهم خصص القاعدة الفرعية ، و بعضهم ذهب الى الاستلزام ، و بعضهم ذهب الى غير ذلك مما هو خلاف ما يقتضيه البرهان ، والحق ما بيناه ، فاستقم .

و منها - ان الوجود لو كان فى الأعيان ، لكان قائماً فى الأعيان ، لقيامه اما بالماهية الموجودة ، فيلزم وجودها قبل وجوده ، او بالماهية المعدومة ، فيلزم اجتماع النقيضين ، او بالماهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين .

اقول : هذا الاشكال تخصيص له بكون الوجود موجوداً فى الأعيان . بل يرد على القول بزيادة الوجود على الماهية ، وان كان الوجود امراً اعتبارياً اتزاعياً كما تقدم

مفصلاً . و قد اشرنا الى جواب هذا الایراد على طريقة المشائين ، و اشرنا الى ان الجواب الحق عندنا ، ان الموجود بالذات فى الخارج ليس الالوجود ، و ليس الماهية مع قطع النظر عن الوجود شيئاً فى الخارج او الذهن . و لا يلزم من كون الوجود موجوداً فى الأعيان، ان يكون قائماً بالماهية، فانه لا اثنيّة بين الوجود والماهية، حتى يلزم ان يكون الوجود قائماً بالماهية، فان الوجود ليس الاثبوت الماهية، وليسا فى الخارج شيئين متغايرين ، و لا فى الذهن ايضاً فان الماهية متحدة مع الوجود الخارجى فى الخارج ، و مع الذهنى فى الذهن ، نعم للذهن ان يلاحظ الماهية من غير اعتبار الوجود ، بمعنى انه يحكم ، ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر . و اذا كان الأمر كذلك ، فالوجود المطلق اذا كان زائداً على الماهية لا يلزم ايضاً فساد، لان الماهية ليست شيئاً عليه سوى الوجود المتحقق فى الاعيان حتى يكون الوجود المطلق قائماً به ، و يلزم منه فساد ، بل الوجود المطلق ينتزع من افراد الوجودات المتحققة فى الاعيان ، فحينئذ اندفع الاشكال عن كلا المقامين ، و ظهر صرف الحق من البين .

ومنها — ما ذكره صاحب الاشراف ايضاً، وهو ان الوجود اذا كان حاصلًا فى الاعيان، وليس بجوهر ، فتعين ان يكون هيئة فى الشئ ، و اذا كان كذا فهو قائم بالجوهر ، فيكون كيفية عند المشائين ، لأنه هيئة قارة لا تحتاج فى تصورهما الى اعتبار تجزئ و اضافة الى امر خارج ، كما ذكرنا فى حد الكيفية، وقد حكموا مطلقاً ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات و غيرها ، فيتقدم الموجود على الوجود ، وذلك ممتنع ، لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود . ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقاً ، بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه .

و ايضاً اذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل ، و معنى انه قائم بالمحل ، انه موجود بالمحل ، مفتقر فى تحققة اليه ، و لا شك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام ، و هو محال .

واجاب عنه بعض الاعلام المتألهين : ان القوم حيث اخذوا فى عنوانات حقايق



الأجناس من المقولات ، كونها ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا مثلاً ، قالوا ، الجوهر ماهية حق وجودها في الأعيان ان لا يكون في موضوع ، وكذا الكم مثلاً ماهية اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة ، و على هذا القياس الكيف و سائر المقولات ، فسقط كون الوجود في ذاته جوهرأ او كيفأ او غيرهما ، لعدم كونه كلياً ، بل الوجودات هويات عينية متشخصة بنفسها ، غير مندرجة تحت مفهوم كلى ذاتى كالجنس او النوع او الحد ، و ليس عرضاً بمعنى كونه قائماً بالماهية الموجودة به ، وان كان عرضياً متحداً بها نجواً من الاتحاد ، و على تقدير كونه عرضياً لا يلزم كونه كيفية ، لعدم كليته و عمومته ، وما هو من الاعراض العامة و المفهومات الشاملة للموجودات، انما هو الوجود الانتزاعى العقلى المصدري الذى اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود . ولمخالفته ايضاً سائر الاعراض ، فى ان وجودها فى نفسها عين وجودها للموضوع ، و وجود الوجود عين وجود الماهية لا وجود شئ آخر بها ظهر عدم افتقاره فى تحققه الى الموضوع ، فلا يلزم الدور الذى ذكره . على ان المختار عندنا ، ان وجود الجوهر جوهر بجوهريّة ذلك الجوهر لا بجوهريّة اخرى ، وكذا وجود العرض بعرضيّة ذلك العرض لا بعرضيّة اخرى ، لما مر من ان الوجود لا عروض له للماهية فى نفس الامر ، بل فى الاعتبار الذهنى بحسب تحليل العقل . انتهى .

اقول : الحق فى الجواب ما ذكره اولاً ، لان الوجود اذا لم يكن كلياً ، كيف يكون جوهرأ او عرضاً ، مع ان الجوهريّة والعرضيّة من الكليات الشاملة . و اما ما هو المختار عنده فيرد عليه ، ان الوجود من حيث هو وجود ليس بجوهر ولا عرض لما عرفت ، فالجوهريّة والعرضيّة للماهيات الاعتبارية مع قطع النظر عن الوجود .

وما ذكره من ان الوجود لا عروض له للماهية بحسب نفس الامر ، بل بحسب تحليل العقل لا يثبت مطلوبه ، لأن الماهية التى هى مغايرة للوجود بحسب تحليل العقل ، يعرض لها الجوهريّة والعرضيّة ، وغاية ما يلزم منه ، ان ما يعرض له الجوهريّة

والعرضیة مع قطع النظر عن الوجود ، امر اعتباری ليس بمتحقق فی الخارج ، و هو حق نحن نقول به ، وقد تقدم تحقيق القول فيه .

ومنها - ماورده صاحب الاشراق ايضاً فی تلويحاته و حكمة الاشراق ، و هو انه ليس فی الوجودات ماعين ماهيئة ، فانا بعد ان نتصور مفهومه ، قد نشك فی انه ، هل له الوجود ام لا ، فيكون له وجود زائد ، وكذلك الكلام فی وجوده ، ويتسلسل الى غير النهاية ، وهذا محال . ولا محيص الا بان الوجود المقول على الموجودات ، اعتبار عقلي . انتهى .

والجواب : ان الوجود الذي هو ما به التدوشت والتحقيق ، حقيقة مجهولة لا تحصل فی الاذهان ، وما حصل فی الاذهان ، حيثة من حيثاته ، وهو امر اعتباری . فان حصل حقيقة الوجود التي هي عين الموجود الخارجی و نفسه ، لا يبقى شك فی ثبوت الوجود له ، لأنه نفس حقيقته .

ومنها - ما ذكره فی حكمة الاشراق ، و هو ، انه اذا كان الوجود للماهية و صفاً زائداً عليها فی الالعيان ، فله نسبة اليها ، وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة ، و هكذا ، فيتسلسل الى غير النهاية .

والجواب : ان حقيقة الوجود ليست و صفاً زائداً على الماهية ، بل هو عين الماهية فی الخارج ، و الماهية امر اعتباری ، نعم للعقل ان يحلل الموجود الخارجی الى ماهية و وجود ، وهذا الوجود هو الوجود الاعتباری الاتزاعي .

هذه عمدة ايرادات القائلين باعتبارية الوجود ، وقد عرفت جوابها . و قد ذكروا ايرادات اخر لا يحتاج الى ذكرها لظهور اندفاعها و عدم ورودها عند من له ادنى تبرشز فی الفن .

فثبت بحمد الله ، تعالى ، ان للوجود حقيقة عينية فی الخارج ، و هو الأصل فی التحقيق ، و الماهية امر اعتباری و شأن من شئونه او وجه من وجوهه . قال بعض المحققين : ان الوجود فی كل شئ امر حقيقی سوى الوجود الاتزاعي الذي هو الموجودية ( سواء كانت موجودة الوجود او موجودة الماهية ) فان نسبة الوجود

الانتزاعی الی الوجود الحقیقی كنسبة الانسانیة الی الانسان ، والایضیة الی البیاض ، ونسبته الی الماهیة كنسبة الانسانیة الی الضاحك والایضیة الی الثلج ، ومبدأ الأثر واثربمبدأ ، لیس الالوجودات الحقیقیة الی هی هویات عینیة موجودة بذواتها ، لالوجودات الانتزاعیة الی هی امور عقلیة معدومة فی الخارج باتفاق العقلاء ، ولا الماهیئات المرسله المبهمه الذوات الی ماشمت بذواتها و فی حدودانفسها رائحة الوجود ، كما سنحقق فی مباحث الجعل ، من ان المجعل ای اثر الجاعل و ما یترتب علیه بالذات هو نحو من الوجود بالعجل البسیط دون الماهیة وكذا الجاعل بما هو جاعل لیس الامرتبة من الوجود ، لاماهیة من الماهیئات ، فالعرض ای الموجود فی الخارج، لیس مجرد الماهیات من دون الوجودات العینیة، كما توهم اكثر المتأخرین، کیف والمعنی الذی حكموا بتقدمه علی جمیع الاتصافات و منعه لطریان العدم ، لایجوز ان یكون امراً عدمیاً و منتزعاً عقلیاً ، والأمر العدمی الذهنی الانتزاعی لایصح ان یمنع الانعدام ، و تقدم علی الاتصاف لغيره . فمن ذلك المنع والتقدم، یعلم انه حقیقة متحققه فی نفس الأمر ، وهذه الحقیقة هی الی الی تسمى بالوجود الحقیقی ، وقد لمت انها عین الحقیقة و التحقق ، لانها شیء متحقق كما اشرنا الیه ، فمما اكثر ذهول هؤلاء القوم حیث ذهبوا الی ان الوجود لامعنی له الا الامر الانتزاعی العقلی ، دون الحقیقة العینیة .

وقد اندفع بما ذكرنا ، قول بعض المدققین : ان الحكم بتقدم الوجود علی فعلیة الماهیئات غیر صحیح ، لانه لیس للوجود معنی حقیقی الا الانتزاعی .

١ - یعنی : وجود مفهومی از حاق ذات وجودات خاصه بنا بر اصالت وجود انتزاع می شود ، از واجب بدون لحاظ حیثیت تعلیلی و از وجود ممکن بلحاظ تقوم آن بعلت قیثوم وجود و این وجود از ماهیت بلحاظ اتحاد آن با وجود خارجی انتزاع میشود لذا امری خارج از ذات ماهیت است و بالحقیقة یؤول الی ان الوجود المنشأ لتحصل الماهیة موجود لا الماهیة المتحصلة به لذا ماهیات هرگز بوی وجود را در حقیقت استشمام نمی نمایند نه باوجود و نه بعد از وجود ماهیت مع الوجود نیز معدوم است.

لاتا تقول : ما حکم بتقدمه علی تقدّم الماهیات و تقررها انما هو الوجود بالمعنی الحقیقی العینی ، لا الاتزاعی العقلی .

و ممّا يدل علی ان الوجود موجود فی الأعیان ماذکره فی الهیّات الشفاء ، بقوله : « والذی یجب وجوده بغيره دائماً ان کان ، فهو غیر بسیط الحقیقة ، لان الذی له باعتبار ذاته غیر الذی له باعتباره غیره ، و هو حاصل الهویّة منهما جمیعاً فی الوجود ، فلذلک لاشی غیر الواجب غیری عن ملابسة ما بالقوة ، والامکان باعتبار نفسه ، و هو الفرد و غیره زوج ترکیبی » انتهى .

فقد علم من کلامه ، ان المستفاد من الفاعل امر وراء الماهیة و معنی الوجودا الاثباتی المنتزع . و لیس المراد من قوله : و هو حاصل الهویّة منهما جمیعاً فی الوجود ، ان للماهیة موجودیّة وللووجود موجودیة اخرى ، بل الموجود هو الوجود بالحقیقة ، و الماهیة متحدة معه : نرباً من الاتحاد و لانزاع لأحد ، فی ان التمايز بین الوجود و الماهیة ، انما هو فی الادراک لا بحسب العین<sup>۲</sup> . و بعد اثبات هذه المقدمة تقول : ان جهة الاتحاد فی کل متحدین هو الوجود ، سواء کان الاتحاد ای الهو هو ، بالذات . کاتحاد الانسان بالوجود ای اتحادہ بالحيوان ، او بالعرض ، کاتحاد الانسان بالأبيض ، فان جهة الاتحاد بین الانسان و الوجود ، هو نفس الوجود المنسوب الیه بالذات ، و جهة الاتحاد بینة و بین الحيوان هو الوجود المنسوب الیهما جمیعاً بالذات

۱ - مراده من الوجود الاثباتی ، هو الوجود المصدري المحمولی ، این مفهوم که از آن بوجود عنوانی نیز تعبیر نموده اند ، دارای معنوی بسیط است که جهت نورانیت ناشی از تجلی نورالاتوار بهر نوره به آن اطلاق کرده اند و غیر محقق از باب آن که به تنگنا افتاده ، به آن حیثیت مکتسبه از جاعل نام نهاده .

۲ - لان فی العین امر واحد لا تکثر فیہ بالفعل ، ولی از تكثر بالقوه هیچ ممکنی حتی العقول مفری ندارد ، لذا غیر حق همه اشياء مرکبند . وجود منبسط نیز عاری از تكثر نمی باشد ، چه آن که تنزل از مقام ذات ملازم با انحاط از مقام وحدت مطلقه است و وجود منبسط اگرچه ماهیت ندارد ولی ترکیب مزجی از جهت وجدان و فقدان گریبان گیر آنست ، و از جهتی این وجود اطلاق عین حقیقت وجود است (برافکن پرده تا معلوم گردد) - لمحرة جلال آشتیانی -

، وجهة الاتحاديينه و بين لانسان و الأبيض ، هو الوجود المنسوب الى الانسان بالذات و الى الابيض بالعرض ، فحينئذ لاشبهة في ان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعاً بحسب الحقيقة ، فالله يخلص الاتحاد بينهما ، بل الوجود الواحد منسوب اليهما نحواً من الاتساب ، فلا محالة احدهما او كلاهما انتزاعي<sup>١</sup> وجهة الاتحاد امر حقيقي فالاتحاد بين الماهيات والوجود ، اما بان يكون الوجود انتزاعياً اعتبارياً ، و الماهيات اموراً حقيقية كما ذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف ، واما بان يكون الماهيات اموراً انتزاعية اعتبارية ، والوجود امراً حقيقياً عينياً ، كما هو المذهب المنصور « انتهى ، و هو يشيّد اركان ما اثبتناه<sup>١</sup> .

### المبحث السابع

في ان المجعول بالذات ، هو الوجود دون الماهيات او اتصافها بالوجود . و نغني بالوجود ، الوجودات الخاصة التي هي ، حقائق خارجية و منتزعة منه الوجود المطلق ، لا الوجود المطلق الذي هو امر اعتباري غير موجود في الخارج . اعلم : انه اختلف آراء ارباب العقول<sup>٢</sup> في هذه المسألة ، فذهب المشاؤون الى ان الصادر الاول عن الجاعل هو الوجود ، و فسرّه من تأخر عنهم بالموجوديّة ، يعني اتصاف الماهية بالوجود .

و ذهب الاشراقيون من الحكماء : الى ان الصادر الاول والمجعول بالذات هو الماهية ، ثم تبع ذلك الجعل موجوديّة الماهية . والغرض ان الجاعل فعل الماهية ، و بنفس فعله صارت موجودة ، فالاتصاف والوجود تابعان لجعل الماهية و ليسا

١ - به نظر تحقيق در حمل ذاتی اولی نیز ملاک تمامیت حمل وجود است ولی وجودی که در مقام حمل ملحوظ نیست و در واقع مصحح حمل است و تحت هذا سرّ عظیم لان الوجود هو الجامع بين الاجزاء الحدية بحسب تحصيل الذهنی والوجود العلمی .  
٢ - : انه اختلفت آراء الخ .

مجمعولین بالذات ، لائها امران عقلیان اعتباریان ، و المجمعول يجب ان يكون امراً محققاً فی الخارج .

والمعروف من بعض مشايخ الصوفيّة ان المجمعول بالذات هو الوجود العام . قال صدر العرفاء الشيخ صدر الدين القوينوي : « الوجود في حق الحق سبحانه عين ذاته ، وفي من عداها امر زائد على حقيقته . و حقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعيشه في علم ربّه ازلاً ، و يسمّى باصطلاح المحققين من اهل الله عيناً ثابتة ، و باصطلاح غيرهم ماهيّة و المعلوم المعدوم و الشئ الثابت و نحو ذلك . و الحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه الا واحد ، لاستحالة اظهار الواحد واحداً ما هو اكثر من واحد ، و الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على اعيان الممكنات » انتهى<sup>۱</sup> . و الظاهر بل الجزم ، ان غرضه من الوجود العام ، هو الوجود المطلق المنبسط ، و سيبحث تفسيره ان شاء الله تعالى ، لا العام الاتزاعي ، فانه قد يطلق العام عندهم على المنبسط ، فانه قال في كتابه المسمّى بمفتاح الغيب الجمع و التفصيل : « و من حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس سوى جمعيّة تلك الحقائق يسمّى الوجود العام ، و التجلّي الساري و حقيقة الممكنات . و هذا من تسمية الشئ باعم اوصافه و اولها حكماً و ظهوراً للمدارك تقريباً و تفهيماً ؛ الا ان ذلك اسم مطابق للامر في نفسه » انتهى .

والمحققون من العرفاء و الحكماء<sup>۲</sup> على ان المجمعول بالذات ، هو افراد الوجود العام التي هي حقائق خارجيّة ، و بعد الجعل ينتزع منها الماهيّة و الوجود العام و

۱ - رجوع شود به رساله نصوص ط مشهد ۱۳۹۸ هـ ق ص ۱۴ ، و اوائل مصباح الانس - ط تهران .

۲ - و المراد بالوجود العام هو الوجود المطلق المنبسط على عالم التهيّم اولاً الاول ثانياً و هكذا تجلّي في المراتب الخلقية و العقل على سبيل الاشرف فالاشرف تا آنكه اين فيض ساري بصف فعال وجود ميرسد ثم يرجع الى الله من طريق انبساطه على المادة و الصور المتحوّله تارجوع الى الحق از راه پرورش صور و متصور شدن اين صور بصورت برزخی و عقلی .

اتصاف الماهية بالوجود ، فهذه الثلاثة مجعولات بالعرض . و قد اختار بهمنيار هذا المذهب في كتات التحصيل حيث قال : الفاعل اذا افاد الوجود ، فاثه يوجب الوجود ، و افادة الوجود هي افادة حقيقته لا افادة وجوده ، فان للوجود حقيقة و ماهية ، و كل ماهية مركبة ، فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة ، لافى حمل تلك الحقيقة عليها . مثلاً الانسان له سبب في حقيقته و تقومه انساناً ، و اما حمل الانسان عليه ، فلا سبب له ، و يشبه ان يكون الموجود الذى له علة يجب ان يكون مركباً حتى يصح ان يكون معلولاً . و ايضاً : لان الوجود المعلول في ذاته ممكن ، فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل ، و نعى بالمعلول ان حقيقته بذاته و مع اعتبار ذاته ليس بالفعل ، فكما انك اذا تصورت معنى المثلث ، تصورت معه الخطوط الثلاثة لامحالة ، فكذلك اذا تصورت الوجود المعلول ، تصورت معه العلة » انتهى .

و اليه مال المحقق الطوسى ، رحمه الله ، ايضاً في كتاب مصارع المصارع حيث قال : « ان وجود المعلولات في نفس الامر يتقدم على ماهيتها ، و فى العقل متأخر عنها » و الحق الحقيق بالتصديق و المذهب الموافق للتحقيق من هذه المذاهب هو المذهب الاخير اعنى مجعولية الوجودات الحقيقية . و الدليل عليه : ان كلاً من الماهية والاتصاف و الوجود العام ، امر عقلى اعتبارى ، و الوجود يكون امراً محققاً فى الخارج مبايناً للجاعل ، و اعتبارية الآخرين ظاهرة و اعتبارية الاولى ، فلما بينا بالادلة الباهرة ، ان الاصل فى التحقق هو الوجود ، و الماهية امر اعتبارى . و الوجود المنبسط ليس مبايناً للذات الواجب على ما ذكره ، و المجمعول بالذات يجب ان يكون مبايناً للجاعل .

و ايضاً يجب ان يكون المعلول مناسباً للعلة و العلة هي محض الوجود ، فكيف

١ - مربوط به صفحه قبل - و الحق مع ارباب العرفان و ان الصادر هو الوجود العام السارى فى كل المجالى ، لان الحق واحد بالوحدة الاطلاقية و يجب ان الصادر عنه واحداً حقاً بريئاً عن النحد ، الاما هو من لوازم المعلولية و التنزل عن مقام الوجوب .  
١ - و اذا وجب ان يكون المعول مناسباً للعلة و شرط المناسبة يقتضى ان يكون

يصدر منه الماهية التي لا مناسبة لها اصلاً. قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله على ما نقل عنه : الخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تأثيراً لغيره ، لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير ، وذلك خلف ، بل ذاته بذاته متجل ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليته محتجب ، فبالحقيقة لاحجاب الافى المحجوبين ، والاحجاب هو القصور و الضعف و النقص ، وليس تجليته الاحقيقة ذاته ، اذ لا معنى له بذاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته ، كما اوضحه الالهيون ، فذاته متجل لهم ، ولذلك سماه الفلاسفة ، صورة . فاول قابل لتجليه هو الملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي ، فان تجوهره بنيل تجليه تجوهر الصورة الواقعة في المرأة لتجلى الشخص الذي هي مثاله ، و لتقريب هذا المعنى قيل : ان العقل الفعّال مثاله ، فاحترز ان يقول مثله ، وذلك هو الواجب الحق ، فان كل منفعل عن فاعل ، فائماً ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه ، وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه و ذلك بين بالاستقراء ، فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام ، بان يضع فيه مثالها و هو السخونة ، و كذلك سائر القوى من الكيفيات ، و النفس الناطقة ايضاً يفعل في نفس ناطقة مثلاً ، بان يضع فيها مثالها ، و هي الصورة العقلية المجردة ، والسيف ايضاً يضع في الجسم مثاله و هو شكله ، والمسنة ايضاً تحدد السكين بان يضع في جوانب حده مثال ماماسه و هو استواء الاجزاء وما استها » انتهى .

و ظهر من كلامه ان المناسبة بين العلة والمعلول لازمة التحقق ولا شك في فقد المناسبة بين الواجب والماهيات .

→

عينها من وجه و غيرها من وجه و هو الوجود المنبسط .

١ - من المبدئية و الجاعلية و الفياضية فذاته ليس الفياضية.

٢ - قوله : تجوهر الصورة... الخ مفعول مطلق نوعي ، اي كتجوهر الصورة الواقعية في المرات ، كما ان العاكس ذاته ينجلي في المرات من دون تحول في ذاته و تجاف عن مقامه ، كذلك الحق الاول تعالى شأنه - جلال آشتياني -



و قال بعض العرفاء على ما نقل عنه بعض الاعلام : ان كل معلول فهو مركب في ضبعه من جهتين ، جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه وجهة بها يباينه وينافيه ، اذ لو كان بـكله من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً منه ، فكان نوراً محضاً ، ولو كان بـكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضاً ان يكون صادراً منه ، لأن تقيض الشئ لا يكون صادراً عنه ، فكان ظلمة محضة ، و الجهة الاولى النورانية يسمّى وجوداً والجهة الاخرى الظلمانية هي المسماة ماهية ، و هي غير صادرة عن الفاعل ، لانها الجهة التي يثبت بها المبانيّة مع الفاعل ، فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ، ولا ينبعث<sup>۲</sup> من الشئ ما ليس عنده ، ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة ، فاحتاجت الى جهة اخرى للمبانيّة ، فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية و يباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة ، وكما ان الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور ولا هي من النور لانها يضاد النور ، و من اجل ذلك مواقع المبانيّة ، فكيف يكون منه ، فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول ، فثبت صحة قول من قال : الساهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة ، فان الماهية ليست الا ما به الشئ شيئاً فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل و من كل شئ ، وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التي منزلة المادة في الاجسام ، و قد اشار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط ، الشيخ

۱- وقد نقل كلام الشيخ و مقالة بعض العرفاء عن الأسفار الاربعة (ط سنكي) جلد

اول صفحہ ۱۰۴ ، ۱۰۵

۲- عقل اول که صادر از حق اوست نزد ارباب حکمت ، وجودی دارد و ماهیتی ، ماهیت آن تحقق خارجی ندارد بل که تحقق آن بالعرض و متنزع است از جهت نفاذ و محدودیت وجود مجعول ، چون معلول همرتبۀ علت نمیشد جهت وجود عقل اول بحسب فعالیت جامع کلیه وجوداتی است که از طریق عقل باشیاء میرسد ، پس عقل اول مقام اجمال و مرتبۀ جمع جمیع حقایق است و ملاصدرا باین وجه جمع بین مشرب عرفان و حکمت نموده است و الحق معه . اما تحقق عالم تهیم قبل از عقل اول ، این مسأله از عویصات است و تفصیل آن در مقدمه حقیر بر کتاب تمهید القواعد مذکورست و درک کنه آن محتاج به تلطف در سروغور تام در مشرب عرفان و حکمت میباشد - جلال -

الرئيس في الهيئات الشفاء حيث قال : والذي يجب وجوده بغيره دائماً فهو ايضاً غير بسيط الحقيقة ، لان الذي نه باعتبار ذاته غير الذي له من غيره ، وهو ما حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود ، فلذلك لاشئ غير ذات الوجود يعرى عن ملاسة مبالقة والامكان باعتبار نفسه وهو فرد الحقيقي ، وما عداه زوج تركيبي . انتهى .

[ بيان نفى معجولية الوجود ، والاشارة الى صحة معلوليتاً و ان هناك شكوكاً صعبة عسيرة الدفع  
منقولته عن مقدم الاشراقية و السيدالداماد ]

و اورد على معجولية الوجود بانه ليس الا مفهوم عقلي اعتباري ، فلا يقع في الخارج ، والصادر و المجهول بالذات يجب ان يكون عيناً خارجياً .  
ولا يخفى ان هذا لا يرد على ما اخترناه ، لان المجهول بالذات عندنا هو الوجودات الخاصة المحققة في الخارج ، وقد صرح بعض من قال بمعجولية الماهية ، باننا نقول : ان الوجود الذي هو امر اعتباري ، ليس معجولاً بالذات بل المجهول بالذات ، ما هو منشأ انتزاع هذا المفهوم ، فالقائل بمعجولية الوجود ان كان غرضه الوجود الاعتباري ، فهو ظاهر البطلان ، وان كان غرضه من الوجود ما هو حقيقة عينية هي منشأ انتزاع هذا المفهوم العام ، فلانزاع له ، بل يصير النزاع حينئذ لفظياً ، لاناسميناهذه الحقيقة بالماهيّة<sup>۱</sup> و هو يسميها بالوجود .

اقول : هذا حق لأننا نحن معاصر القائلين باصالة الوجود نقول : حقيقة مجهولة

۱ - و ليعلم ان النزاع ليس لفظياً ، بل النزاع معنوي ، لأن لكل من القولين ثمرة لا يترتب على الآخر ، والقائل باصالة الماهية يقول بتباين المعجولات لوجود التباين العزلي بين الماهيات . چون بنا بر اشتراك معنوی وجود ، حقایق وجودی در سلك حقیقت واحد و از سنخ فاردند ، و بنا بر اصالت ماهیات از باب تغایر مفهومی متحقق در ماهیات ، بینونت مفهومی بخارج مبدل می شود و هر ماهیتی بالذات از ماهیت دیگر متمیز می شود ، درحالتی که معجول بالذات از حاق ذات جاعل بالذات منزل است و هر معلولی قبل از تحقق بوجود خاص خود بوجودی اتم و اعلى در علت متحقق است ولی بوجودی مناسب با جوهر علت و منزل علت بصورت معلول ناشی از تحقق معلول بوجودی مناسب

الكنه ، و منشأ لاتزاع هذا المفهوم العام ، فنحن نسمي هذه الحقيقة المجهولة بالوجود ، و هو بالماهية ان ان الماهية بهذا المعنى ليس بالمعنى الذى ذكره القوم . و بعض من قال بمجعية الماهية ، استدل على بطلان مجعية الوجود ، بأنه :

لو كان تأثير العلة فى الوجود وحده ، لكان كل معلول لشئ معلولاً لغيره من العلل ، وكل علة لشئ علة لجميع الاشياء ، واللازم ظاهر البطلان ، فكذا الملزوم . بيان الملازمة ، ان الوجود حقيقة واحدة ، فكانت علته صالحة لعلية كل وجود ، فان الماء مثلاً اذا سخن بعد ان لم يكن مسخناً ، فتلك السخونة ماهية من الماهيات ، فصدورها عن المبادئ المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث ، اولا تتوقف ، فان لم تتوقف ، لزم دوام وجودها ، لان الماهية اذا كانت قابلة والفاعل فياضاً ابداً ، وجب دوام الفيض ، واما ان تتوقف على شرط من الشرائط فالتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة و ماهيتها ، فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل ، لأن ملاقة الماء اذا كانت شرطاً لوجود البرودة و وجود البرودة مساوٍ لوجود السخونة ، فماهو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطاً لوجود الآخر ، لأن حكم الامثال واحد ، ولو كان ذلك ، لوجب حصول السخونة فى الجسم عند ملاقة الماء له ، لان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقة ، فيجب حصول المعلول . و يلزم من هذا حصول كل شئ حتى لا يختص شئ من الحوادث بشئ بشئ ولا بعلة وكل ذلك باطل يدفعه الضرورة والعيان ، فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط ماهية

→

با علت در مقام علت است لذا شيخ اشراق گفته است جوهر معلول ظل و سايه علت است ولو لم يكن المعاول مناسباً لليلة ولم يصدر عن العلة لوجود هذه المناسبة ، لجاز صدور كل شئ عن كل شئ . اين مناسبت به تعابير مختلف بيان شده است و قال بعضهم : العلة حد تام للمعلول — اى بحسب الوجود — و قيل : يجب ان يكون فعل كل طبيعة مثل هذه الطبيعة و قيل : ذوات الاسباب و تعرف باسبابها . وفى الصحيفة المحمدية « قل كل يعمل على شاكلته » .

هر كسى بر طينت خود مى تند.

مه فشاند نور و سگ عو عو کند

السخونه ، فاذا كان المتوقف على الغير هو الماهية ، وكل ما يتوقف على الغير يستدعى سبباً ، فالسبب سبب للماهية لا للوجود ، فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط ، بل علة ماهياتها اولهما معاً . انتهى .

وجوابه ؛ ظاهر ، فان الوجود المعلول افراد متعددة وحقائق متكررة مختلفة متغايرة بالتقدم والتأخر والاولوية والأشدية والغنى والفقر ، فلا يكون حكمها واحداً حتى يرد عليه<sup>۱</sup> ما اوردده .

واورد ايضاً على قوله : فلان ماهية السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها ، لأن الفاعل فيّاض ابداً ، والماهية قابلة دائماً ، فيجب دوام النفيض (الى آخره) بانه غير صحيح ، لأن القائل بمجموعية الوجود ليس الماهية عنده الامراً اعتبارياً ، فكيف يكون من العلل القابلة ، بل هي مع قطع النظر عن الوجود ، ليست شيئاً متحصلاً متقوماً ، فكيف يكون قابلاً للوجود؟ فثبت و تحقق ان المعاول بالذات هو الوجود ، و الايرادات التي اوردوها ، مندفة .

و اما المذاهب الآخر ، فلا يكاد يصح ، لما يرد عليها ، اما مذهب من قال : ان المجعول بالذات هو الوجود العام ، فيرد عليه ، ان الوجود العام امر مصدري انتزاعي غير موجود في الخارج ، والمجعول بالذات ، يجب ان يكون عيناً خارجياً وكيف يمكن ان يكون هذا الأمر مجعولاً بالذات ، مع ان منشأ انتزاعه امر محقق في الخارج ، فهذا المنشأ ان تحقق في الخارج بالجعل ؛ فهو مجعول بالذات ، وان تحقق بدون النجمل ، يكون واجباً وان اخذ العام بمعنى المنبسط ، فيرد عليه كما اشرنا اليه انه ليس مبائناً للوجود الواجبي حقيقة ، كما ذكره ، والمعلول يجب ، ان يكون<sup>۲</sup> مبائناً للعلّة

۱ - قائل بين حكم متواطئه از حقایق و مشککه از آن خلط نموده است ، در حقیقت متواطی عرضی حکم واحد است و اگر فردی مقتضی علیت بود ، باید همه افراد علت باشند و اگر فردی مقتضی معلولیت بود ، باید حکم در همه جاری باشد ، مثل این که برخی گویند چون وجود مسارق وجوب است اگر امری اعتباری نباشد باید همه افراد آن واجب بالذات باشند ، در حالتی وجوب ذاتی بمعنای ضرورت ازلی مختص مرتبه اعلاى وجود است و در حقایق تشکیکی هر مرتبه از وجود حکمی دارد .

۲ - والمعلول غير مباین للعلّة ولا فرق بين الوجود العام والخاص ، الابلاطلاق و

وسیعجی ، انشاء الله تعالی ، تحقیق ذلك .

لا يقال : ان الوجود الواجب لمّا كان بسیط الحقيقة ، واحدى الذات ، فيجب ان يكون معلوله واحداً بسیطاً ، و على مذهبهم اليه يكون المعلول كثيراً متعددًا بخلاف ما اذا كان المعلول هو الوجود العام ، فانه واحد بسیط .

لا ثا نقول : الصادر<sup>۱</sup> من الواجب اولاً بدون الواسطة هو وجود واحد كوجود العقل الاول مثلاً ثم سائر الوجودات يصدر منه بالواسطة ، و هذا كما يقوله الحكماء فى الماهیات .

وامّا مذهب الاشراقیین ، فيرد عليه ان الماهیات امور اعتباریّة ، كما حقق فلا يصلح لا يكون مجعولة بالذات .

و اورد عليه ايضاً ، بان الماهیات الممكنة والطابع الكلية ، تشخصها ليس بحسب ذاتها ، والا لم يكن كليّة ، اى معروضاً لمفهوم الكلى فى العقل ، فتشخصها اتما يكون امر زائد عليها عارض لها ، و عند القوم ، ان الشئ مالم يتشخص لم يوجد ، والمحققون

→

التقييد ولذا ، الوجود المنبسط فى الخارج عين الحقايق الخاصة ولذا قالوا بان الصادر عن الحق هو الوجود العام المطلق والوجودات المقيّدة عبارة عن اثره اى اثر ظهور الحق بوجود المنبسط . و اين مسلم است كه تباین بمعناى تعدّد و یا تمايز در فیض مقدس نیز تحقق دارد ، چون وجود منبسط عين مقام ذات واحدیت ذاتی نیست ، عين بودن بحسب اطلاق و تقييد و ظهور و خفاء است باين لحاظ وجود مقيد نیز ، عين وجود حق است و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن - لمحرره جلال آشتیانی - .

۱ - و اعلم انه لا يصدر عن الحق وجود ثم وجود الى غير النهاية باين معنى كه كلية جهات مقتضيه و مناسبات موجوده در وجودی صرف در نهايت بساطت و تمامیت متحقق باشد ، اين امر عبارتست از صدور كلية اشياء در مرتبه واحده از حق اول تعانى ، براين مبنا مفاستى كثيره مترتب است ، لذا باید اذعان نمود كه عقل اول و صادر نخست بحسب وجود اشرف و اكمل اشياست ، لذا وجود عقل مشتمل است بر همه اشياء بوجودی جمعی اجمالی و يمكن كه حقايق متميزه در وجودی واحد يك تحقق متحقق باشند اين همان قول بصدر اصل وجود اشياست از حق و لذا قال عز من قائل « وما امرنا الا واحدة » و اين امر ، امر تكوينی است - جلال -

على ان التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان امراً حقيقياً خارجياً او انتزاعياً عقلياً، لان تلك الطبيعية الكلية، نسبة جميع اشخاصه المفروضة الى الجاعل، نسبة واحدة، فماله يتخصص بواحد منها لم يصدر عن الجاعل، فالمجعول اذن اولاً وبالذات ليس نفس الماهية الكلية، بل هي من حيثية التعيّن والوجود او ما شئت فسمه .

لا يقال: تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر مأخوذ معها على وجه من الوجوه. لا تا نقول: هذا انما يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل نحواً من انحاء حقيقة الوجود لا الماهية، فان الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره، فهو من حيث ذاته ان كان متعيّناً موجوداً لكان واجباً بالذات، لما ترد، اذالم يكن كذلك، فمن البين انه اذالم يكن بحسب نفسه متعيّناً موجوداً، لم يصبر متعيّناً موجوداً في الواقع الا بتغيير عما كان هو اياه في نفسه ضرورة انه لو بقي حين على ما كان عليه في حد ذاته، ولا يتغير عما هو في نفسه، لم يصبر متعيّناً موجوداً لو بالغير، والتغيير اما بانضمام ضميّة كالوجود، واما بكونه بحيث يكون مرتبطاً بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعديّة ذاتيّة، والاول باطل عندهم، والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة، وهو ممتنع بالذات» انتهى. وهو جيد هذا.

[ استدلال اتباع صاحب الاشراف الشيخ السعيد الشهيد على اصالة الماهية ]

ثم ان الاشرافيتين القائلين بمجعولية الماهيات، استدشوا على مذهبهم: ان كل واحد من الوجود والاتصاف، امر عقلي غير موجود في الخارج، والمجعول بالذات يجب ان يكون عيناً خارجياً، فالجاعل يبدع الماهية اولاً، وهذا الجعل يستلزم موجوديّة الماهية، وكل من الوجود والاتصاف مجعول بالعرض، وهذا الحكم مطرد في جميع الذاتيان ولوازم الماهيات، فان جعلها تابع لجعل الماهية، ولا يحتاج الى جعل جديد، وكذا الحكم في كون الذات ذاتاً، فان ذات المعلول كالانسان مثلاً،

إذا صدرت عن علّة ، لا يحتاج بعد صدورها الى جاعل يجعل تلك الذات اياها ، بل ذلك تابع لصدورها ، وليس مجعوليّة الذات و لوازم الماهيات بجعل مؤلف ، ولا بنفس ذلك الجعل البسيط ، على ما اختاره المحقق الدواني . انتهى ، مذكروده .  
و الجواب على ما عرفت ان الوجود المجعول ليس امراً اعتبارياً ، فهو مجعول بالذات للدلالة التي ذكرناها ، والماهيات وسائر ماذكر من لوازمها و الذاتيات وكون الذات ذاتاً مجعولات بالعرض ، فان الوجود اذا كان امراً محققاً في الخارج و ساير ماذكر اموراً اعتباريّة ، فلامفرالان يكون الوجود مجعولاً بالذات و ساير ماذكر مجعولات بالعرض .

#### [ بيان بطلان مذهب انقائل بالانصاف ]

و اما مذهب المشائين ، فيرد عليه ان المجعول بالذات ، لو كان هو الانصاف دون الوجود و الماهيّة ، فاما ان يكون كل من الماهيّة والوجود واحدهما عيناً محققاً في الخارج ، او يكون كلاهما من الأمور الاعتباريّة ، فعلى الأول يلزم تعدد النواجب ، لاننا لانعنى بالواجب الا الموجود الخارجى الواقع بلا جعل جاعل .  
و على الثانى ، يلزم اعتباريّة جميع الموجودات المجعولة ، لأن الانصاف امر اعتبارى ، وكذا الماهيّة والوجود على هذا التقدير .  
فان قيل : الانصاف عين خارجى مجعول بالذات ، والوجود والماهيّة مجعولان بالتبع .

قلنا : فالانصاف يكون حينئذ ماهيّة من الماهيات ، او وجوداً خاصاً من الوجودات على اختلاف المذهبين ، لاننا لانعنى بالماهيّة او الوجود الخاص عيناً خارجياً ، فيلزم مجعوليّة الماهيّة او الوجود .

ثم ان كان مجعوليّة هذا الوجود او الماهيّة التى هى الانصاف ، عبارة عن مجعوليّة انصاف هذه الماهية بالوجود ، يلزم التسلسل ، ويرد ايضاً على هذا التقدير عدم

موجودیّة الماهیّة التي فرضت موجودة ، بل يكون الموجود ماهیّة اخرى هي الاتصاف .

[ بیان استدلال المشائیة فی مجعویة الاتصاف ]

ثم ان المشائین استدّلوا على مذهبهم ، بان مناط الاحتیاج الى الفاعل هو الامكان ، والامكان ليس الاکیفیّة نسبة الوجود الى الماهیّة ، فالمحتاج الى الجاعل وائره التابع له اولاً ليس الا النسبة .

والجواب : ان المناطقی الامكان ان لا يكون ذات الممكن من حیث هو منشأ لاتزاع الوجود عنه ، بل يكون ذلك بملاحظة صدورها عن علته ، بخلاف الوجوب .

واستدلوا ایضاً ، بان الوجود زائد على الماهیّات ، والماهیّات من حیث هي لا يمكن ان یصیر مصداقاً لحمل الموجود عليها ، والالم یکن فرق بینة و بین الذاتیات ، اذا كان المجمعول بالذات نفس الماهیّة ، یلزم ان يكون مصداقاً لحمل الموجود عليها ، وهو خلف .

و الجواب : اما من قبل الا شراقیین ، فبان نقول : ان الماهیّة قبل المجمعولیّة لا يمكن ان يكون مصداقاً لحمل شیء عليها — لا الذاتیات ولا العرضیّات — فاذا صدرت عن علتها وصارت مجعولة ، تصدق عليها الذاتیات بملاحظة حیثیّة من الحیثیّات ، فصدق الذاتیات عليها بمجرد التوقیت (ای فی وقت كونها مجعولة) و یصدق عليها الوجود بملاحظة صدورها عن علتها ، وهذه الملاحظة خارجة عن نفس الماهیّة ، ولكن الصدق المذكور موقوف عليها ، فهذا الصدق بمجرد التوقیف لا التقید .

و اما من قبل القائلین بالمذهب الذی اخترناه ، فالجواب اظهر .

و استدّلوا ایضاً بان سبق الماهیّة على الوجود ، ليس من اقسام السبق الخمسة التي ذكرها القوم .

والجواب : انا قد اشرنا الى ان لكل من الماهیّة والوجود تقدماً على الآخر ،



فتقدم الوجود على الماهية هي ملحق بالتقدم الذاتى ، و تقدم الماهية على الوجود قسم آخر من التقدم يسمى بسبق الماهية ، هذا على ما اخترناه .

و اما على مذهب المشائين ، فالتقدم بالماهية فقط . ثم لا يخفى ان اتصاف الماهية بالوجود ، يستلزم تقدم الموصوف على الصفة ، فان ثبوت شئ لشيء فرع لثبوت ان ثبت له ، فيجب على مذهبهم ايضا ان يكون الماهية متقدمة على الوجود ، و يرد عليهم ما اورده .

و من ادلتهم ، ان الممكن قبل صيرورته موجوداً يجوز سلبه عن نفسه ، لأنه قبل صيرورته موجوداً معدوم صرف ، و يجوز سلب المعدوم عن نفسه بناءً على صدق السالبة بانتفاء الموضوع . و ورد فى الأسماء الالهية «يا هو يا من هو ، يا من لا هو الا هو» . و اجاب عنه بعض الاعلام المحققين بـ : «ان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه ، و عدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم ، و صدق الشئ على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود ، فحمل الذاتيات على الموضوع ، مادامت المجعولة والموجودية ، و حمل الوجود والذات فى الحقيقة الواجبة نفس ذاته الأزلية السرمديّة من دون توقيت و توقيف و تقييد ، و بهذا الاعتبار ينحصر هو - المطلق ، فيه تعالى ولم يكن هو الا هو ، فحمل الوجود بشابه حمل الذاتيات من وجه و يباينه من وجه » انتهى ، هذا .

ثم وجه بعض المحققين مذهب المشائين ، بان اتصاف الماهية هو جعل مركب ، و الأثر المترتب عليه هو مفاد الهيئة التأليفية الحملية ، فيستدعى مجعولاً و مجعولاً ، انيه ، و لا يرجع هذا الجعل الى الجعل البسيط كنفس التلبس او الصيرورة او الاتصاف ، لأنها امور اعتبارية لا تتعلق بها الجعل ، و غير خفى ان الغرض من مفاد الهيئة التركيبية ان كان هو الاتصاف ، فهو امر اعتبارى ، و ان كان امراً مجعولاً يحلله العقل الى الماهية والوجود ، فيكون المجعول بالذات منهما ما هو المحقق فى الخارج . و ليس هذا الا الوجود .

ثم لا يخفى ، ان هنا احتمالاً خامساً لم يذهب اليه احد ظاهراً ، وهو الجعل المركب

للماهیة - کجعل الانسان انساناً مثلاً - لأن ثبوت الشئ لنفسه ضرورى . فالانسان اذا لم يكن فى حد ذاته انساناً - وجعله الجاعل انساناً ، يلزم سلب الشئ عن نفسه ، بل الجاعل يوجدّه ، و بمجرد وجوده واجب الانسانية ، ولا يحتاج الى جعله انساناً . والى هذا اشار الشيخ الرئيس فى جواب بهمنيار : ان العلة لم يجعل الشمس مشمسة ، بل جعله موجوداً . ولهذا قال الحكماء : الجوهر جوهر لنفسه ، والعرض عرض لنفسه . وليس غرضهم من هذا الكلام ، انه لا يحتاج الى الجعل والتأثير مطلقاً ، بل غرضهم ، ان جعله تابع لجعل الماهیة ، بمعنى ان الماهیة او الوجود مجعولة بالذات ، وجعله ابناً تابع لهذا الجعل ، ولا يحتاج الى جعل جديد ، وكذا الحكم فى الذاتيات و لوازم الماهیيات ، فان جعلها تابع لجعل الذات ، فليس جعلها بجعل جديد حتى يصير الجعل مؤلفاً ، ولا بنفس الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدوانى ومتابعوه ، فجعل الذات ذاتاً عرضى ، وكذا جعل الذاتيات و لوازم الماهیيات مجعولة بالعرض ، ولا يحتاج الى جعل عليحدة ، فكما ان الضرورة الأزلية يدفع الحاجة الى العلة ، فكذلك الضرورة الذاتية ، والفرق بينهما ان الاولى لا يحتاج الى الاحتياج التبعى ، بخلاف الثانى . فاختلاف الوجودات التى هى الملزومات والموصوفات ، انما هو لأجل اختلاف الذاتيات و العرضيات التى هى اللوازم والصفات ، واما اختلاف اللوازم والصفات ، فاتما هو لأجل انفسها ، لان مبدعها ابدعها مختلفة . مثلاً : اختلاف الأبيض والأسود لأجل السواد والبياض ، واما اختلاف السواد والبياض ، ليس لأجل شئ آخر ، والالزم التسلسل ، بل اختلافهما لأجل نفسيهما . والى هذا اشار الامام ابى عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ، حيث قال : لو علم الناس كيف بدء الخلق لم يلم احد احداً

١ - يمكن حمل كلام الامام على معنى ارفع من هذا ، لانه ، عليه السلام تكلم من مطلع كتاب الوجود وقال ، ان لكل اسم الهى اثر خاص يرجع الى ذاته ، لان الاسماء من تعيشت ذاتها و تعيشتها تعالى باسم و تجليته من هذا الاسم فى مظهر خاص - سعيداً كان او شقيماً - ملكاً كان او شيطاناً - غير معلل بشئ ولا يسئل عما يفعل ، لان المناسبة بين الاسماء و الاعيان ايضاً غير مجعولة - والحق يتجلى فى الكل وان تجليه بالآخرة

ثم ان الصفات هی متعلقات التكلیف هی العرضیات، دون الذاتیات فلا یلزم الجبر فی التكلیف ، و بهذا یندفع كثير من الشبهات ، فتدبر .

ثم الظاهر من العبارة المنقولة من الشيخ ان المجمعول بالذات هو الاتصاف معاته نیس قائلاً بالجعل المركب للماهیة والوجود ، بل هو مصرح بالجعل البسيط ، فغرضه من هذه العبارة ، ان المجمعول بالذات الماهیة او الوجود، والآخر لا یحتاج الى جعل، بل جعل احدهما ، مستلزم لجعل الآخر . هذا

### [ بیان طريقة صدرالحكماء فی هذه المسألة ]

واعلم : ان العارف الشیرازی قدصرح بان المجمعول بالذات هی الوجودات الخاصة التي<sup>۱</sup> هی امور محققة فی الخارج، فقال فی مناقضة ادلة الزاعمین بان الوجود،

→

یرجع الى امر ذاتی .

جهان چون خط و خال و چشم ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست ولا یسئل عن السعید والشقی بمعنى انه لم جعل الشقی شقیاً والسعید سعیداً ، وان الاستعدادات فی حضرة العلم غیر مجعولة بلامجمولية الاسماء الباطنة فی الاعیان و الحق و الباطن فی الاسماء و الصفات - گرابروی توراست بدی کج بودی - و هذا لا یوجب الجبر ولا یوجب رفع المؤاخذه وانه قال «لیهلك من هلك عن بینة و یحیی من یحیی عن بینة و ما ظلمهم الله و لكن كانوا انفسهم یظلمون» ، كما لا یسئل عن البیاض و السواد - لمحضره جلال آشتیانی -

۱ - کلام محقق شیرازی در این که مجمعول وجود عام است یا وجودات خاصه ، یعنی اول صادر عقل اول است یا وجود منبسط ، باید رجوع شود بکلمات او . در این که وجود عام مجمعول است و اول صادر وجود مطابق است یا عقل اول ، محل اختلاف است ، صدرالحکما جمع کرده است بین دو قول و حق با اوست ، چون عقل اول در مقام ذات اجمال وجود عام ، و وجود مطلق عام تفصیل این وجودست و فیض اقدس باوجود منبسط از جهتی متحدست و تعین خلقی او همین وجودست و ملاک معمولیت آن ، انحطاط این وجودست از مقام واجبی و مرکب است از جهت فقدان وجدان بترکیب مزجی و لازم نیست هر معلولی دارای ماهیت باشد . مؤلف به جهت تنزل این وجود از مقام واجبی توجه نفرموده است لذا قائل شده است به معمولیت

←

لا یصلح للمعلولیّة:

واستدل بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولیّة بوجوه من الدلائل یتنی على كون الوجود امرأ اعتباریاً و عارضاً اونسبیّاً ، فلا توصف بالذات بالحدوث والزوال و الطریان ، بل الماهیّة هی الموصوفة بهذه الصفات . مثلاً یقال : الانسان موجود وحادث او معدوم وزائل ، لا الوجود ، اذ لا یرد علیه القسمة ، فكیف یمكن ان یجعل الوجود وحده هو المعلول ، و نحن فككناه هذه العقدة فی مباحث الوجود . انتهى .

وفك العقدة ، هو ان الوجود الاعتباری هو الوجود المطلق المصدري ، وهو ليس معلولاً بالذات ، والمعلول بالذات هو الوجودات الخاصة التي هی افراد الوجود المطلق ، وهی امور محققة فی الخارج .

وقال ایضاً فی جواب استدلال بعض من استدل على ان الوجود لا یصلح للمعلولیّة: ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها و مراتبها متخالفة بالتقدم و التأخر والحاجة والغنی ، و قدمریان هذا فی اوائل الكتاب ولو كان الوجود ماهیّة کلیّة نوعیة یكون لها افراد متماثلة ، لكان لهذا الاحتجاج وجه ، وقد علمت : ان الوجود ليس له ماهیّة کلیّة فضلاً عن ان یكون نوعاً او جنساً او عرضیّاً ، نعم یتنزع منه امر مصدري تعرض للماهیّات عن اعتبار العقل اياها ، وهو ليس من حقيقة الوجود فی شئ كما مر مراراً ، فوجود كل ماهیّة بنفس ذاته یقتضی التعین بتلك الماهیّة ،

→

وجودات خاصّه . و قد قیل ، ان الوجود العام - از باب آن که نفس ظهور حق است مشأ جعل وجودات مقیده است و خود مجعول نیست ، در حالتی که حدیث صادر از مقام امامت : خلق الاشیاء بالمشیّة بنفسها دلالت دارد بر این که مشیت مجعول بالذات است ، چه آن که مراد از مشیت در روایت - کلمه کن - وجودی است نه مشیت ذاتی و علم عنائی و اراده حق و علم به نظام کل - لمحرره الاشتیانی - .

۱ - ای مگر فی اوائل کتاب الاسفار و مانتقل عنه المؤلف البارع ، مذکور فی اواخر مباحث الجعل و المستدل ه و الخطیب الرازی ج ش .

لابسبب زائد ، و مع ذلك معنى الوجود غير معنى الماهية ، وادراكه يحتاج الى تلمظ فى السر ، فالوجود بما هو وجود ، وان لم تضاف اليه شئ غيره ، يكون علّة و يكون معلولاً و يكون شرطاً و مشروطاً ، والوجود العلى غير الوجود المعلولى ، والوجود الشرطى غير المشروطى ، كل ذلك بنفس كونه وجوداً بلا انضمام ضائم انتهى . كلام الأسفار .

وقال ايضا فى مقام البحث مع القائلين بان اثر العلّة ، هو صيرورة الماهية موجودة ، اعنى المشائين :

اعلم ان مدار احتجاجهم و مبناه على ان الوجود امر عقلى اعتبارى معناه الموجوديّة المصدرية الاتزاعية كالشيئية الممكنية ونظائرهما ، ونحن قدينا لك ، ان الوجودات الخاصة امور حقيقية ، بل هى احق الاشياء بكونها حقائق ، والوجود العام امر عقلى مصدرى كالجوانية المصدرية ، والفرق بين القيلتين مما تلوّحنا اليه آنفاً ، واذا انهدم المبنى ، انهدم البنيان .

وقال ايضا : فان قلت ، لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود ، كما هو المشهور من المشائين ؟ .

قلت : هذا فاسد من وجهين : الاول - ان اثر الفاعل الموجود يجب ان يكون امراً موجوداً ، والاتصاف باى معنى اخذ ، فهو اعتبارى لا يصلح كونه اثرأ للجاعل .

ثم قال بعد كلام : فقد انكشف ان الصوادر بالذات هى الوجودات لا غير ، ثم العقل يجد لكل منها نوعاً ذاتية كلية مأخوذة من نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها ، وتلك النعوت هى المسماة بالذاتيات ، ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدرية . وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسى فى كتاب مصارع المصارع : ان وجود المعلولات فى نفس الأمر متقدم على ماهياتها ، وعند العقل متأخر عنها .

وقال ايضاً : وقال بعض المدققين ، ان تأثير القدرة في الماهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلاً هو السواد الذي هو نفس الموجود لوجوده ، ولا اتصافه بالوجود ، ولا حيئية الاتصاف ، لكن العقل ينتسب السواد الى الفاعل من حيث اثاره موجود ، لا من حيث اثاره سواد مثلاً ، فنقول ، هو موجود من الفاعل ، ولا نقول هو سواد منه او عرض منه . انتهى كلام بعض المدققين . وبعد نقل هذه العبارة قال : وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بامر عارض كإضافة المضاعف بنفس ذاتها لا بإضافة أخرى عارضة لها و غيرها من الاشياء و هذا القائل غير قائل به ، بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلّي شامل للجميع ، بديهى التصور ، ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثراً للفاعل ، لكونه اعتبارياً محضاً . انتهى .

و هذه العبارات يدل على ان المفعول بالذات يجب ان يكون امراً موجوداً محققاً في الخارج ، والوجود المطلق ليس كذلك ، فيجب ان يكون المعلول هو الوجودات الخاصة التي هي افراده ، وهي محققة في الخارج . والغرض الاشارة الى مذهبه في الجعل ، ونقل عباراته في هذه المسألة ، هو ان تعرف ان مذهبه في الجعل ان المعلول يجب ان يكون امراً محققاً في الخارج ، و هذا مناف لبعض ما ذكره واختاره في مبحث وحدة الوجود ، فليكن هذا في ذكرك حتى نشير في موضعه الى كيفية المناقاة ، و كذا نشير الى بعض آخر من المسائل التي اعتقده ، و هو مناف لما صرح به في مسألة وحدة الوجود .

### المبحث الثامن

في ان تشخص الوجودات بماذا ، وبأى شيء<sup>١</sup> بتخصّص الوجودات ؟

١ - و قد يقال ، ان تشخص الماهيات الممكنة بماذا ؟ و قد يقال ، ان تشخص الوجودات بماذا ؟ اين معلوم است كه تشخص ماهيات بوجود خاص مضاف بماهيت و يا مفاض بماهياتست و تشخص اصل وجود بنفس ذات وجود است و قهراً تخصّص

اعلم : انّه عرف الشخص بوجوه :

الأول - ما يكون بحسب ذاته مانعاً من فرض الاشتراك والحمل على كثيرين .

والثاني - ما يصير سبباً لامتياز الشخص عن جميع الموجودات المتغيرة .

والثالث - ما هو معدل حدوث الشخص .

اذ عرفت هذا فاعلم ، انه اختلف ارباب العقل في ان تشخص الموجودات بماذا؟

فذهب المعلم الثاني الى ان الشخص هو نحو الوجود، فكل وجود ، من الوجودات الخاصة بتشخص بنفس ذاته ونحو وجوده ، ولو قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك .

وقد نقل عن المعلم الاول ايضاً : ان الشخص هو نشأة الوجود . و ذهب جمع

آخر الى ان الشخص هو العوارض الماديّة المتقدمة على الشخص او المقارنة لوجوده .

وذهب بعض الى ان الشخص هو جزء تحليلي لذات الشخص ، مجهول الحقيقة

و الاسم ، و نسبة الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع . واختاره سيد الحكماء استأخرين .

وذهب بهمنيار الى ان الشخص في الماديّات هو الوضع مع اتحاد الزمان . و

ذهب جمع ، الى ان الشخص هو الفاعل .

اقول : يرد على مذهب من قال ، ان الشخص هو العوارض المادية ، انّه يمكن

الاشتراك بين متعدد في جميع العوارض الماديّة سوى الوضع في زمان واحد، كقطرات الماء المساوية في الاشكال والمقادير ، وكشخصين من عين الاحول .

و اما مذهب بهمنيار ، فيرد عليه انّه يمكن ان يكون الشخص المادي مانعاً من

فرض الشركة ، بدون اعتبار وضعه .

→

آننيز وجود خواهد بود ملاحظه حيثيت تعليل در وجودات خاصه لان تقومها بالعلّة والجاعل الحق مقوم للمعلول، و المعلول متقوم بالعلّة و العلّة بمنزلة امر ادخل في ذات المعلول اتم من تقوم النوع بالجنس و الفصل - لمحرره جلال - .

واما ما اختاره السيّد ، فيؤل عند التحقيق الى مذهب الفارابي ، وكذا ما قيل : ان المشخص هو الفاعل ، فيؤل ايضاً عند التحقيق الى مذهب الفارابي ، والا لم يكن له معنى محصل ، فحينئذ فالحق ما اختاره المعلم الثاني ، و يوضحه ان الوجودات الخاصّة الصادرة من المبدأ الاول تعالى شأنه مختلفة بالتقدم والتأخر والكمال والنقص والشدة والضعف والاولوية والاقدميّة ، وهذه الامور هي نحو الوجود وبها يتحقق منع الشركة ، و بها يحصل الامتياز بينها .

ثم بعد ذلك ينتزع من هذا الوجودات ، الماهيات التي هي الموضوعات للوجودات وكذا ينتزع منها العوارض الماديّة ، وهذه من توابع نحو الوجود ، فالماهيات و العوارض الماديّة وان حصل بها الامتياز في الجملة الا انها ليست في الحقيقة من المشخصات لانها تابعة لنحو الوجود الذي هو المشخص في الحقيقة ، وكذا لا يحصل بها الامتياز كلياً لتخلفه فيما ذكر و في الواجب تعالى شأنه ، فانه ليس له ماهيّة و عوارض و مع ذلك متشخص بذاته ، فليس تشخصه وتعيينه الا بنحو وجوده الاقدس و هو الوجود الغني التام و فوق التمام .

وقد اختار صاحب الاشراف ايضاً هذا المذهب ، فانه قال في المطارحات : الاشخاص بذواتها متشخصّة ومائعة من وقوع الشركة . ثم ان نظر من قال : ان المشخص هو الفاعل الى ان نشأة الوجود من الفاعل ، فهو المشخص . و هذا حق ، الا ان العلة القريبة للامتياز هو نحو الوجود . فالظاهر — ان غرض هذا القائل ، ان الفاعل لما كان سبباً لما هو المشخص حقيقة ، فيمكن الحكم عليه ايضاً بانه مشخص . و اما السيّد و موافقوه ، فنظرهم الى ان نحو الوجود جزء تحليلي للشخص ،

١ — والسيد لما اعتقد انه ليس للوجود لمكان اعتباريته فرداً ، لافي الخارج ولا في ذهن — كما نقول في المهيّة — فهو بمنزلة جزء تحليلي للانسان المتحقق المجعول انصافاً عن الجاعل . سبب اعتقاد مير صدر شيرازي قول باصالت ماهيت است و بناير اصالت ماهيت وجود مطلقاً فرد و واقعت ندارد و ملاك اتصاف ماهيت بوجود افاضة وجود بماهيت و يا عروض وجود بماهيت در نحوى از انحاء تحقق نيست و چون در  
←



« نسبته اليه، كنسبة الفصل الى النوع، ولولم يحمل الجزء التحليلي على نحو الوجود، لم يبق له محمل صحيح .

## المبحث التاسع

فى ان الممكنات موجودات متعددة

متكثرة ، و وجوداتها كذلك ، ولها كثرة حقيقية فى الخارج ، و ليس تعدد الممكنات و تكثرها بمجرد الفرض والاعتبار ، كما يستفاد من كلام بعض الصوفية . و الدليل على ذلك البديهية والوجدان ، ولا يحتاج الى اقامة البرهان ، كيف ، و تكثر الممكنات ، امر مشاهد محسوس ، وانكار ذلك يؤدى الى السفطة و خلع احكام العقل . مع انه ، حاكم عدل و احكامه صادقة ، وقد صرح العرفاء والحكماء بان العقل حاكم لا يعزل .

قال عين القضاة الهدانى فى التزبدة [الحقايق] : « واعلم ، ان العقل ميزان صحيح و احكامه يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور » .

و نقل صاحب فصل الخطاب عن الغزالى انه قال : واعلم انه لا يجوز فى طور الولاية ، ما يقضى العقل باستحالته ، نعم يجوز ان يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه ، بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ، ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين مالا ناله العقل ، فهو اخس من ان يخاطب فيترك وجهله . انتهى . و قد صرح ايضا بذلك

→

مقابل اين سؤال قرار گرفته است كه اصلاً مفهوم و معنى وجود از كجا ظاهر شده است و مصحح حمل مفهوم وجود بر ماهيت چيست ؟ جواب گفته است ملاك اتحاد ماهيت است با مفهوم كلى وجود ولا غير باين معنا كه وجود از مفهوم خارج نمى شود و مطلقاً مصداق ندارد . و برد عليه انه يلزم ان يكون حمل الوجود المصدري على الماهية حملاً اولياً ولم يقل به احد . . . لذا سيد بايد اعتراف كند كه از براى وجود واقعيته است و بتحقيق هردو نتوان تفوه نمود — جلال الدين آشتياني — .

١ - و اعلم ان هناك طوراً وراء طور العقل وليس للعقل جولان فى هذا الميدان

←

سائر العرفاء والحکماء .

ثم ان تکثر الموجودات امر محسوس مشاهد لا یقبل الشک والشبهة واما تکثر الوجودات ، فقد عرفت ان الوجود حقيقة مقولة على افرادها بالتشکیک ، وافرادها ، امور محققة متعددة مختلفة بالتقدم والتأخر والشدة والضعف ، وعرفت فی مبحث الجعل ایضاً ان المفعول بالذات هو الوجودات الخاصة المتکثرة المحققة فی الخارج ، والمحققون من العرفاء قد صرحوا بتعدد الموجودات و تکثرها ، وكذا صرحوا بتعدد الوجودات تعدداً حقیقياً ، فان معظم مشایخ الصوفیة قد صرحوا بان التوحید على اربعة مراتب ، وان وقع بین طائفة منهم اختلاف فی تفسیر بعض المراتب ، فالمرتبة الاولى المسمّاة بالتوحید الایمانی على تفسیر جمع منهم ، هی اثبات وحدانیة النواجب ، تعالی شأنه واثبات صفاته و آثاره ، والاقرار بجمع ذلک ، والاقرار بالانبياء والاولیاء و جمع ما جاء به ، من عند الله ، و بالجملة ، ملاحظة الکثرات بحیث یوضع کل واحد منها فی موضعه<sup>١</sup>.

والثانية ، وهی المسمّاة بالتوحید العلمی ، و هی ملاحظة ذات واجبة بسيطة فی کل شیء واستناد جمیع ماسواها اليها ، بحیث یرى العارف ان المؤثر فی الوجود لیس الاذاته الاقدس و لیس سواه منشأ اثر و مبدأ فعل ، والعارف فی هذه المرتبة ، یرى الکثرة الا ان ملاحظته مقصورة على مبدعها وباريها .

الثالثة ، و هی المسمّاة بالتوحید الحالی و هی ان یشاهد العارف جمیع ماسواه مضمحلاً عند الذات الاقدس و یرتفع عنده جمیع الرسوم والقیودات بل کان نسبة

→

و معذلک نذعن بعدم تحقیق کشف یخالفه العقل الصریح .

١ - وقد صرحوا بانه لامحاز فی الوجود ، و ما قیل ان وجود ماسوی الحق باطل ، فالمراد ، ان الحقایق الممكنة مع قطع النظر عن تجلی الحق او هام ، و لكن مع تجلیه و ظهوره فالکل حق و حقيقة با این وصف و حال اهل عرفان تصریح کرده اند ، به اعتباریت ماسوی الله ، و ان وجود ماسوی الله مجاز و باطل ، و گفته اند : وحدت حقیقی و کثرت اعتباری است و وجود ممکن نیز مثل ماهیت ان حقیقت ندارد .

الاشياء اليه كنسبة انوار الكواكب الى نور الشمس عند ظهورها ، فانه اذا طلعت الشمس وانبسط نوره يضمحل عند نوره جميع انوار الكواكب بحيث لا يرى الناظر اوارها مطلقاً ، فكذلك الموحد بالتوحيد الحالى لمّا غلبت على سره اشعة ضوء نور الأنوار وبهرته ، لا يشاهد غيره ولا يرى ماسواه .

الرابعة ، وهى المسمّاة بالتوحيد الالهى ، وهو كون ذات الواجب ، تعالى واحداً بسيطاً محضاً منزهاً عن التركيب والتكثّر فى الأزل والابد من غير تغيير و تبدل فيه من صدور الأفعال عنه ، وهذا القسم من التوحيد لا يعتبر بالقياس الى عارف من العرفاء ، بل هو للذات الاقدس ، والمراتب الثلاث الاول تعتبر بالقياس الى العارفين . و غير خفى ان اثبات هذه المراتب من التوحيد موقوف على اثبات التكثّر الحقيقى والتعدد النواقعى للاشياء الممكنة والوجودات الخاصة العينية ، كيف لا ، والتكثّر الحقيقى متحقق فى المرتبتين الاوليين فى نظر العارف ، وفى المرتبة الثانية وان لم يكن فى نظره ثابتاً الا انه متحقق فى الخارج والواقع ، ومن هنا يستنبط محمل صحيح لوحدة الوجود و سنشير اليه ، انشاء الله فى موضعه .

و قال الشيخ العارف ابو حامد الغزالى على ما نقل عنه : والمرتبة الرابعة فى التوحيد ، ان لا يرى فى الوجود الا واحداً ، وهو مشاهدة الصديقين ويسمى الصوفيّة الفناء فى التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحداً لا يرى نفسه للفناء فى توحيده بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه .

فان قلت : كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحداً و هو يشاهد السماء والارض و سائر الاجسام المحسوسة ، وهى كثيرة .

فاعلم : ان هذا غاية علوم المكاشفات وان الوجود الحقيقى واحد ، وان الكثرة فيه فى حق من يفرق نظره ، والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض و سائر الموجودات ، بل يرى الكل فى حكم الشئ الواحد ، و اسرار العلوم المكاشفات لا يسطر فى كتاب ، نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن ، و هو ان الشئ قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة و اعتبار و يكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحداً ،

و هذا كما ان الانسان كثيرا اذا نظر الى روحه و جسده و سائر اعضائه و هو باعتبار آخر و مشاهدة اخرى واحد ، اذ يقول انه انسان واحد ، فهو بالاضافة الى انسانية واحد ، و كم من شخص يشاهد انساناً و لا يخطر بباله كثرة اجزائه و اعضائه و تفصيل روحه و جسده ، و الفرق بينهما ، فهو في حالة الاستغراق و الاستهتار ، مستغرق في واحد ليس فيه تفرق و كائنه في عين الجمع ، و الملتفت الى الكثرة في تفرقة و كذلك كل ما في الوجود له اعتبارات و مشاهدات كثيرة مختلفة ، و هو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد و باعتبار آخر سواه كثير ، بعضه اشتد كثرة من بعض ، و مثال الانسان و ان كان لا يطابق الفرض و لكن بينه في الجملة كشف الكنز ، و يستفيد من هذا الكلام ترك الانكار و الجحود بمقام لم يبلغه و يؤمن به ، ايمان تصديق فيكون لك من حيث انتك مؤمن بهذا التوحيد ، نصيب منه ، و ان لم يكن ما آمنت به صفتك ، كما انك اذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منها بقدر قوة ايمانك ، و ان لم يكن بينا و هذه المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه ، تارة يدوم و تارة يطرء كالبرق الخاطف ، و هو الاكثر و الدوام نادر عزيز . انتهى .

ولا يخفى على المتأمل : ان في كلامه هذا ، مواضع يدل على تحقق وجودات امكانيات في الخارج و تعددها تعدداً حقيقياً و عدم اعتباريتها و انمحائها بالكلية . وقال بعض العرفاء ما حاصله ، عن صاحب المرتبة الثانية من يظهر عليه من نور ظهوره الحق تعالى شأنه قدر وافر بحيث يتوارى في اشراق هذا النور في نظر شهوده جميع اجزاء وجوده كتوارى ذرات الهواء في اشراق نور الشمس ، و عدم ظهور الذرات عند اشراق نور الشمس ليس من اجل ان الذرات معدومة ، حينئذ في الخارج ، بل لاجل انه لا بد للذرات عند ظهور نور الشمس من التوارى ، اذا تجلى الله شئ خضع و توارى اجزاء وجود العبد عند ظهور نور الرب ، ليس من جهة ان العبد يصير رباً او يتحصل به و ينضم اليه تعالى ، سبحانه عن ذلك علواً كبيراً ، و لا من جهة ان العبد يصير معدوماً صرفاً ، فكم من فرق بين معدومية الشئ في الواقع و عدم رؤيته ، فانك اذا نظرت في المرأة و رأيت جمالها فيها و استغرقت فيه بحيث لم تشاهد المرأة ، لم يمكن لك ان

تقول صارت المرأة معدومة ، اوصارت المرأة جمالا اوبالعكس ، بل عدم رؤيتها لأجل استغراقك فى جمالك ، وهذه الدرجة يسمّى عندالقوم بالفناء فى التوحيد . انتهى حاصله .

ودلالة هذا الكلام على تكثر الموجودات فى الخارج تكثراً حقيقياً و تحققها فى الأعيان ظاهرة بحيث لا يخفى على الأغبياء فضلاً عن الأذكياء .

وقال ابن العربى أيضاً : الا من قويت بصيرته ولم يضعف نيّته فاتّه فى حال اعتدال امره لا يرى الا الله ولايعرف غيره ، و يعلم أنّه ليس فى الوجود الا الله تعالى، وافعاله اثرمن آثار قدرته ، فهى تابعة له ، فلاوجودلها بالحقيقة ، وانّما الوجود للواحد الحق الذى به وجود الافعال كلها ، و من هذا حاله فلاينظر فى شئ من الافعال الا ويرى فيه الفاعل و يذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض و حيوان و شجر ، بل ينظر فيه من حيث أنّه صنع ، فلايكون نظره مجاوزاً له الى غيره كمن نظر فى شعر انسان اوخطّه او تصنيفه ، فرأى فيه انشاء المصنف ورأى آثاره من حيث أنّه آثاره ، لا من حيث أنّه حبر و غصص وزاج مرقوم على يياض ، فلايكون قدنظر الى غير المصنف ، وكل العالم تصنيف الله، فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله واحبّها من حيث انها فعل الله ، لم تكن ناظراً الا فى الله ولاعارفاً الا بالله ولامجباً الا لله ، بل لاينظر الى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث أنّه عبدالله ، فهذا الذى يقال أنّه فنى بالتوحيد وانه فنى فى نفسه ، واليه الاشارة بقول من قال «كُنّا بنا قفينا عنّا فبقينا بلانحن ...» . فهذه امور معلومة عندذوى البصائر ، اشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدرالعلماء عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهومة موصلة للغرض الى الافهام ولاشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم ، ممّا لايفنيهم . انتهى .

ودلالة هذا الكلام ايضاً على المطلوب فى غاية الظهور .

وقد نقل ايضاً عن ابن العربى ما حاصله ، ان صاحب الدرجة الثالثة ، فان عن نفسه ولايرى غير الله ولايتكلّم الا مع الله ولايسمع من غير الله ، و يراه فى كل شئ ويقول : ماارى الا الله وليس فى الوجود غير الله، وهذا يقول لاموجود الا الله وذاك يقول لامعبود

غیر الله . ولعلك ان تقول هذا الكلام منه غير معقول لان السماوات والارضين و السلايكة والشاطين والكواكب وغيرها من المخلوقين موجودة في الخارج، فماتخصيص انموجودية بالله تعالى، واذا قلت ذلك فاستمع جوابه : فان الملك اذا خرج مع عساكره في الأعياد الى الصحراء ولبس اجمل ثيابه وركب احسن مراكبه واعطى لكل واحد من عساكره مثل ماله من الثياب والمراكب بحيث لم يكن فرق بين الملك وعساكره في اللباس والمركب ، فاذا دخل عليهم رجل من خارج البلد ورآهم ولم يكن عالماً بحقيقة الحال ولم يعلم ان واحداً منهم ملك والباقي خدمة وما معهم من الزينة والمراكب منه ، يقول : كل واحد من هذه الجماعة من الأغنياء وسوى بينهم في الغناء ، واما من كان عالماً بحقيقة الحال وعلم ان واحداً منهم ملك والباقي خدمة ، يعلم ان جميع مملكته العساكر من الزينة واللباس والتجمل والافراس ، للملك وهو عندهم على سبيل العارية ، فاذا صليت صلاة العيد سيترده منهم ، فهذا الرجل المطلع على حقيقة الحال ، ان قال : لا غنى في هذه الجماعة الا الملك ، كان صادقا ، لان اضافة العارية الى المستعير على سبيل المجاز ، والى المعير على سبيل الحقيقة ، فان الفقير لا يصير بسبب انمال المستعار غنياً ، والغنى بسبب اعادة ماله الى غيره لا يصير فقيراً .

واذا عرفت هذا فاعلم : ان وجود الممكنات عارية، وليس من ذواتها، بل هو من الله تعالى ، ووجود الحق ، تعالى شأنه ، من ذاته وليس من غيره ، فمن عرف ذلك لعلم انه لا موجود حقيقة الا الله ، ويقول - كل شيء اهالك الاوجه - ازلاً وابدأ ، لأفوق معيّن بل جميع ذوات الاشياء من حيث انها ذوات معدومة في جميع الاوقات، فيصح حينئذ معنى قولنا : لا هو الا هو ، فان هو ، اشارة الى موجود لا موجود في الحقيقة سواء ، ففي الحقيقة لا يصحّ هو الا في حق الله ، ولا يمكن ان يشار بها ، الا الى الله ، فهذا معنى هو ، ومن لم يفهم ، فهو معذور، لأنه لا يدركه كل فهم من الافهام، بل ينحصر ببعض الفهوم - انتهى .

ودلالة هذا الكلام ايضاً على المطلوب في غاية الوضوح. ثم من العرفاء المتأخرين من صرح بتحقيق الموجودات تحققاً خارجياً، وحكم بعدم اعتبارية الممكنات .

[ نقل كلام صدر الحكماء في تحقق الممكنات و عدم اعتباريتها ]

واصتر على ذلك العارف المحقق الشيرازي ، فاتّه قال في جزء الاخير من الكتاب الاول من اسفاره : ان اكثر الناظرين في كلام العرفاء الالهيين ، حيث لم يصلوا الى مقامهم ، ولم يحيطوا بكنه مرامهم ، ظنوا انه يلزم من كلامهم من اثبات التوحيد الخاصي، في حقيقة الوجود و الموجود، بما هو موجود وحدة شخصيّة، ان هويات الممكنات، امور اعتباريّة محضة و خيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار، حتى ان هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرّحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسيّة ، و الاشخاص الشريفة الملكوتيّة، كالعقل الاول و سائر الملائكة المقربين و ذوات الانبياء و الاولياء و الاجرام العظيمة المتعددة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة و قدراً و آثاره المتفنّنة، و بالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس و العوالم التي فوق هذا العالم، مع تخالف اشخاص كل منها نوعاً و شخصاً و هويّة و عدداً ، و التضاد اواقع بين كثير من الحقايق ايضاً، ثم ان لكل منها آثاراً مخصوصة و احكاماً خاصة، و لا معنى باحقيقة الا ما يكون مبدء اثر خارجي، و لا نغنى بالكثرة، الا ما يوجب تعدد الاحكام و الآثار، فكيف يكون الممكن لا اشياء في الخارج و لا موجود فيه . انتهى .

فكلامه الى هنا في هذا المبحث صحيح لا يرد عليه شئ ثم بعد ذلك شرع في توجيه ما يترآى من ظاهر كلام الصوفيّة من عدمية الممكنات و اعتباريّتها و لنافيه تأملات ، فلنذكر عبارته ، ثم نشير الى التأملات .

قال ، طاب ثراه ، و ما يترآى من ظواهر الكلام الصوفيّة : ان الممكنات امور اعتباريّة و اوتزاعيّة عقليّة ، ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ، فمن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف ، و اراد ان يتفطن باغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم ، كمن

ارادان یصیر من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانین العروض من غیر سلیقة یحکم باستقامة الاوزان واختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالیة ، فانك ان تتنبه مما اسلفناه من ان کل ممکن من الممكنات ذا جهتين ، جهة یكون بها موجوداً واجباً بغيره من حیث هو موجود و واجب بغيره ، و هو بهذا الاعتبار یشارك جمیع الموجودات فی الموجود المطلق من غیر تفاوت ، وجهة اخرى بها یتعیّن هویّتها الوجودیّة ، و هو اعتبار كونه فی ای درجة من درجات الوجود ، قوة وضعفاً ، کمالاً ونقصاً ، فان مكنیّة الممكن انما ینبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبی والقوة الغير المتناهية و القهر الاتم والجلال الارفع ، و باعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذی لا یشوبه قصور ولا جهة عدمیّة ولا حیثیّة امكانیّة تحصل للوجود خصائص عقلیة وتعیّنات ذهنية هی المسمّاة بالمهایات والأعیان الثابتة ، فكل ممكن زوج ترکیبی عند التحلیل من جهة كونه فی مرتبة معیّنة من القصور ، فاذا هیئنا ملاحظات عقلیّة لها احكام مختلفة .

الاول - ملاحظة ذات الممكن علی الوجه المجمل من غیر تحلیل الى تینك الجهتين ، فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع فی حدٍ خاص من حدود الموجودات . والثانی - ملاحظة كونه موجوداً مطلقاً من غیر تعین وتخصّص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود ، وهذا حقيقة الواجب عند الصوفیة یوجد مع الهویّة الواجبیّة ومع الهویّات الامكانیّة لعدم الامتیاز بین موجود و موجود بهذا الاعتبار ، لعدم تطرّء الزوال والقصور والتغیّر والتجدد فی مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف بها مطلقاً لا بشرط الاطلاق واللاطلاق ، ولكونه عین المرتبة الأحدية ، وما حکم بوحدته مع انبساطه وسرایتة فی جمیع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شیء الذی لیس شموله وانبساطه علی جهة کلیّة ، لكونه جزئياً حقيقة له مراتب متفاوتة .

والثالث - ملاحظة نفس تعینتها المنفکة عن طبیعة الوجود و هو جهة تعینها الذی هو اعتباری محض ، وما حکم علیه العرفاء بالعدمیة هو هذه المرتبة من الممكنات



و هو ممّا لا غبار عليه ، لان عند التحليل لم يبق بعد افراز سنخ الوجود عن الممكن امر متحقق فى الواقع الا بمجرد الاتزاع الذهنى ، فالحقايق موجودة متعددة فى الخارج ، لكن منشأ وجودها و ملاك تحققها ، امر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته ، لا يجعل جاعل و منشأ تعددها تعيّنات اعتباريّة ، فالتعدد يصدق عليها انّها موجودات حقيقة ، لكن اعتبار موجوديّتها ، غير اعتبار تعددها فموجوديّتها حقيقة و تعددها اعتبارى . انتهى .

اقول : مآل كلامه و خلاصته ، ان للممكنات تحقّقاً خارجياً و ثبوتاً واقعياً الا ان التحقق لما به الاشتراك بينها وهو الوجود المطلق الذى اذا لوحظ منفكاً عن التخصّص والتعيّن يكون حقيقة الواجب والمحكوم على اعتباريته و عدميّته ، هو ما به الامتياز اعنى التعيّنات العارضة لدرجات الوجود المطلق ، فكل ممكن من انمكنات لمّا كان مركباً من الوجود المطلق والتعين العارض له ، والوجود المطلق متحقق فى الخارج فيكون الممكن ايضاً متحققاً فى الخارج ، وفيه تأملات :

الاول - أنّه لاشك انه يترتب على كل ممكن من الممكنات اثر خارجى مخالف للاثر المترتب على الممكن الآخر ، كما اشار اليه ايضاً ، ولاشك ايضاً ان المخالفة الواقعة بين الآثار المترتبة ، ليست بمجرد الفرض واعتبار الازهان ، بل هي متحققة فى حاق الواقع و متن الاعيان ، و اذا كانت الآثار المترتبة متخالفة بالتخالف الخارجى ، فيجب ان يكون بين عللها ايضاً مخالفة واقعيّة خارجيّة ، وعلى ما ذكره لا يتحقق المخالفة الخارجيّة بين عللها ، لان العلّة حينئذ يصير منحصرة فى الوجود المطلق الذى هو واحد بالشخص و متحقق فى الخارج ، والتعيّن العارض له لا يصير منشأ لشيء لآته امر اعتبارى ، فيجب ان يكون الآثار الصادرة عن الممكنات متجددة ، والامر

١ - ولا يبقى بعد افراز سنخ الوجود ، الا الحق و جميع ما فى الكون امور اعتباريّة قائمة بالحق و الحق معتبرها و هذا معنى اعتبارية العالم و فئاته الازلى لا كنفاء الكواكب عند طلوع الشمس . مصنف علامه از فناء ، علمى از كلمات محققان فهميده اند درحالتى

لیس كذلك .

الثانی - كما ان البديهة والوجدان يحكمان بان الممكنات متحققة في الخارج كذلك يحكمان بثبوت الاثنيّة بينها ، و تحقّق التعدد الخارجی والتكثّر الواقعي فيها ، وای فرق بين تحقّقها في الخارج و تعدّدها فيه ، فكيف يحكم بواقعية الاول واعتباريّة الثانی .

والجمهور لم يفهموا من كلام الصوفيّة انه يلزم من كلامهم عدميّة حقایق الممكنات ولم يطعنوا عليهم من هذه الجهة لأنهم يعلمون ان مذهب الصوفيّة ان حقيقة الممكنات هي الوجود الذي هو الواجب ، تعالى شأنه ، وله تحقّق خارجي لا يتصور تحقّق فوقه بل فهموا من كلامهم انه يلزم منه رفع التعدّد الخارجی والتكثّر النفس الأمری في الممكنات، و يلزم معدوميّة الممكنات من حيث انها ممكنات رأساً، لأنّه بعد التحليل لا يبقى الاحقيقة الواجب ، كما قال العارف المتألّه :

چو ممکن گرد امکان برفشاند      بجز واجب دگر چیزی نماند

→

که اصل وجود بحق راجع و قائم است و مراتب وجودی امری جز نشان حق نیست و جان کلام در این جاست که وجود واحد شخصی است و مراتب مطلقاً ندارد و از تفنّن در تجلیات حق توهم شده است که مظاهر وجودی دارای حقیقت و واقعیتند جدا از جاوه حق و گمان شده است که وجود امکانی اگرچه از ناحیه علت کل باشد ، دارای مرتبه از وجودست و صدر المتألهین نیز در این مقام گاهی جانب مراتب را تقویت کرده است و گاهی به تشکیک مظاهر متمایل شده است و آن جناب در مقام شهود کثرت اعتباری دیده است و در مقام اثبات آن با برهان در تنگنا افتاده است مگر نه آن است که در مقام قیام قیامت کبری تعیین از هستی مرتفع می شود و مگر نه آن است که در مقام فناء عن الفنائین فناء شامل فناء از فناء نیز می شود بحيث یفنی بقية وجود السالك ویرد الایمانه الی اهلها . چون در فناء اول نفس فناء باقی است و در مقام فناء ثانی که در مقام فناء عن الفنائین لا یبقی للممکن اسم و رسم کمالی یکن شیئاً مذکوراً لا فی العین قبل وجوده الخارجی ولا فی العلم کماکان قبل تعیین الحق بصور الاسماء و الصفات - لمحorre جلال الموسوی الاشتیانی - .

فطعن الجمهور على الصوفيّة بهذه الجهة، لـأنّه يلزم منه معدوميّة الممكنات من حيث حقيقتها التي هي الوجود المطلق ، كيف ولو فهموا من كلامهم ذلك لم يطعنوا عليهم بأنّه يلزم من كلامهم ان يكون حقيقة الممكن ، ولم يطعنوا عليهم بانهم قائلون بوحدة الوجود ، لأنّهم ان فهموا من كلامهم ان الممكنات بحقيقتها وانياتها معدومة والموجودات بكلّاهيتها اعتباريّة ، لم يتحدّق وحدة وجود ولم يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب الذي هو محقق الحقائق بعينه حقيقة الممكن ، لأنّ الممكن معدوم حينئذ بحقيقته و ماهيّته ، فمن فهم من كلام الصوفيّة هذا المعنى ، فان اعتقد ان مذهبهم ان للواجب حقيقة عليحدة و وجوداً خارجاً عن الاشياء ، فكيف يظن بهم انهم قائلون بوحدة الوجود ، وكيف يحكم بانهم طائفة وجوديّة ، وان اعتقد ان مذهبهم مع ذلك ان الواجب ، العياذ بالله ، ليس له وجود عليحدة خارجاً عن الاشياء فيلزم ان لا يفرق هذا المعتقد بين مذهب الصوفيّة و مذهب السوفسطائيّة ، لأنّه يلزم حينئذ عدميّة الواجب والممكنات جميعاً و هذا هو مذهب السوفسطائيّة ، ولم يعتقد ذلك احد من الجماهير ، كما لا يخفى على العالم بكتبهم و مسفوراتهم ، فتأمل .

فان قلت : انتم ايضاً تقولون باعتباريّة الماهيّات ، فيلزم اعتباريّة الممكنات . قلت : نحن نقول باعتباريّة الماهيّات ، ولكن نقول ان حقائق الممكنات عبارة عن الوجودات الخاصّة المتعددة في الواقع المختلفة بالتشكيك وهي معلولات للوجود الواجبي الخارج عنها ، وليس متحدّاً معها ، فلا يلزم علينا شيء .

الثالث - اذكّر قد عرفت في مبحث العجل ان مذهبه ، ان المَجْعول بالذات بجب ان يكون شيئاً محققاً عينياً ، لامراً اعتبارياً ذهنيّاً ، وما ذكره هنا يدل على ان المَجْعول بالذات ليس شيئاً محققاً في الخارج ، لأنّ الموجود المحقق في الممكنات حينئذ ليس الاجاعلها الذي هو الوجود الواجبي ، فالمحصول من الجعل ، ليس الاتعيّشات الاعتباريّة الفرضيّة والتخصّصات العدميّة الذهنيّة ، وقد صرّح في مبحث وحدة الوجود بان الحاصل من الجعل ، ليس الاجهة اعتباريّة ، ونذكر كلامه انشاء الله هناك ، الا أنّه ايضاً مخالف لما صرّح به في مبحث الجعل ، كما عرفت .

الرابع: افه صرح فی کلامه ، بان الوجود الذی هو حقیقة الواجب جزئی حقیقی، ولا شک ان وجود الواجبی یجب ان یکون موجوداً و محققاً ، مع قطع النظر عن المجالی و المظاهر و التعینات و التحصیصات ، كما سیجئ انشاء الله تعالی ، فی المبحث الآتی و صرح به وایضاً و نذكر عبارته ، انشاء الله ، و اذا کان الامر كذلك ، فکیف یتصور ان یکون شیء واحد بالشخص ، موجوداً علیحدة ، خارجاً عن جمیع المظاهر و المجالی ، و مع ذلك ، کان هذا الواحد بعینه ، فی ضمن جمیع المجالی و المظاهر. فان قلت : کیف یتصور هذا فی الکلی الطبیعی الموجود فی ضمن کل شخص من اشخاصه ، مع انه واحد ؟

قلت : ان الکلی الطبیعی ، لیس موجوداً فی الخارج<sup>۱</sup> علیحدة مع قطع النظر عن اشخاصه ، بل هو فی ضمن کل فرد من افرادہ ، و لیس واحداً بالشخص حتی یلزم کون شخص واحد ، موجوداً فی ضمن متعدد ، بل هو واحد بالنوع موجود فی ضمن جمیع افرادہ ، و لا یلزم منه فساد ، و قدیننا حقیقة الحال بحیث لا مزید علیها فی نقد الافکار، و سیجئ لماذا ذکرنا هنا زیادة توضیح<sup>۲</sup> و تنقیح فی مبحث وحدة الوجود، انشاء الله تعالی.

۱- فرق است بین کلی طبیعی در ماهیات با افراد خارجیہ و طبیعی وجود کہ همان وجود مطلق لا بشرط عاری از کلیه قیود حتی قید الاطلاق لأن الاطلاق اذا کان و صفاء و مقیداً للشیء کان نفسه قیداً ، در حالتی کہ طبیعت وجود عاری از قید است علی الاطلاق، سر کلام آن است کہ ماهیت هر چه از قیود دور شود ابهام آن تمامتر و از تشخیص بعیدتر خواهد بود و وجود هر چه از قید دور شود صرافت و محوشت آن کاملاً تر و احاطه آن بیشتر و صفات کمالیه آن جامعتر خواهد بود و مخالطت آن با اعدم و تعینات کمتر تا چہ رسد به حقیقت مطلقه محضه وجود کہ لا اسم له و لا رسم له، در عین احاطه قیومیه مبر از حدود و تعین است - من گلی را دوست می دارم کہ در گلزار نیست - مراد صوفیه در مقام وجود مقید باطلاق است کہ حق ثانی و حق مخلوق به باشد و وجود مطلق باین معنا عین اشیاست لتقیده باطلاق و انحطاطه عن مقام صرافة الوجود. - جلال آشتیانی -

۲- طبیعی وجود یا طبیعی ماهیات این فرق را دارد کہ طبیعی وجود با لذات افتضاء نماید تقدم بر تعینات عارض بر خود را! و ذاتاً تحصیلاً جدا از تعینات دارد  
←

فان قلت : القائلون بهذا القول ، اعني كون الواحد بالشخص موجوداً خارجاً عن المسكنات ، وموجوداً في ضمن كل واحد منها ، يقولون : ان ادراك هذا المطلب موقوف على طور وراء طور العقل ، ولا يمكن تصحيحه بطريق النظر والمكالمة ، بل يحتاج الى المجاهدة والمكاشفة .

قلت : هذا القائل الذي كلامنا معه ، قد صرح بسخافة هذا القول ، فانه قال متصلاً بما ذكرناه عنه : ولما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقّة مسلكه و بُعد غوره ، يشته على الاذهان ويختلط عند العقول ، ولهذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر ، بأنّهم ممّا يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح و يبطل به علم الحكمة و خصوصاً فن المفارقات الذي ثبت فيه تعدد العقول و النفوس والصور و الأجرام ، وانحاء وجوداتها المتخالفة الماهيات و ما شد في السخافة ، قول من اعتذر من قبلهم : ان احكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل ، كما ان احكام الوهم باطلة عند طور العقل ، ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح ممّا ليس انكاره في جبلة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنيّة ، نعم ربما يكون بعض المراتب الكماليّة ممّا يقصر عن غورها العقول السليمة ، لغاية شرفها و علوّها عن ادراك العقول ، لاستيطانها في هذه الدار و عدم مهاجرتها الى عالم الأسرار ، لان شيئاً من المطالب الحقّة ممّا يقدّح فيها و يحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم و قد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم لا يعزل ، كيف والامور الجبليّة و اللوازم الطبيعيّة ، من غير تعمل و تصرف خارجي و مع عدم عائق و مانع عرضي لا يكون باطلة قطعاً ، اذ لا باطل ولا معطل في الوجودات الطبيعيّة الصادرة عن محض فيض الحق ، دون الصناعات و التعليمات الحاصلة من تصرف المتخيلة و شيطنة انواهم و جبلة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله التي لا تبديل لها ، ممّا يحكم

→

ولى طبيعي ماهيت از نهايت ضعف و فتور جدا از مبدأ تشخص خود و فعل ساری در آن تحقق ندارد و نسانه « از ضعف بهر جا که نشستیم وطن شد » .

بتعداد الموجودات بحسب فطرتها الاصيلته . انتهى .  
ولا شك ان العقل السليم ، كما يحكم على ما ذكره ، يحكم ايضاً على الامور التي  
ذكرناها ، ولا ننكر ، ان يكون غرض اكابر العرفاء من وحدة الوجود ، اشارة الى  
مطلب لا يصل اليه افهامنا وافكارنا ، و رمزاً الى مقصد لا يبلغ اليه اوهامنا وانظارنا ،  
وسيجي حق القول ، انشاء الله ، في مبحثه .

### المبحث العاشر

في بيان ان اللذات الاقدس الالهية ، تعالى شأنه ، تحقّقاً بالفعل خارجاً عن جميع  
الاشياء ، و ثبوتاً في الخارج والواقع ، مع قطع النظر عن كل المجالي والمظاهر و  
المرايا .

اقول : هذا المطلوب في غاية الظهور<sup>١</sup> ونهاية الوضوح من جهة العقل والبرهان  
واتفقت عليه الشرايع والاديان ، ولم ينكره ارباب المكاشفة والعيان ، بل هو ظاهر  
بانيديهة والوجدان ، كيف ولولا ذلك لبطلت احكام الشرايع والنبوات و سخرت  
الطاعات و العبادات ، ولغت الدعوات والاستجابات ، لانه لو فرض حينئذ توجه  
الموجودات باسرها و استغائة المخلوقات بشر اشراها الى مغيب و ملجأ ، لم يكن لهم  
مغيب ، لان المفروض عدم تحقّق مبدأ خارجاً عنهم ، وهو كفر صريح والحاد فضيح .  
قال العارف المحقق الشيرازي ، طاب ثراه ، : ان بعض الجهلة من المتصوفين  
المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان ، توهّموا لضعف  
عقولهم و وهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ، ان لا تحقّق بالفعل للذات  
الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحدية و غيب الهويّة و غيب الغيوب ،

---

١ - والقول بعدم تحقّق الوجود الصرف مقدماً على المجالي و المظاهر بعينه  
القول بوجود الممكن الحادث بدون العلة الموجبة و يؤل الى تحقّق المعلول بدون العلة  
و تحقّق الشئ الممكن بنفسه و وجوبه بدون سد جميع انحاء عدم و هو يؤل الى ايجاد  
الشئ نفسه . اين مسلم است كه مقيد بدون مطلق و محدود بدون صرف موجود نمیشود .

مجردة عن المظاهر والمجالی ، بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانيّة و انحيیّة ، والله هو الظاهر المجموع ، لا بدونه ، وهو حقيقة الانسان الكبير والكتاب المستبين الذى هذا الانسان الصغير انمودج و نسخة مختصرة منه .

و ذلك القول ، كفر فضیح و زندقه صرفه ، لاتنفوه به من له ادنى مرتبة من العلم ، و نسبة هذا الامر الشنيع الى اكابر الصوفيّة و رؤسائهم ، افتراء محض و افك عظیم ، يتجاشى عنه اسرارهم و ضمائرهم . انتهى .

اقول : والدلیل على كون ذلك افتراء على اكابر الصوفيّة ، انهم ذكر و البیان التمراتب الكلية للموجودات ، ان حقيقة الوجود ، اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شئ ولا تنقيّد بقيد من القيود ولا يتعیّن بتعیّن من التعیّنات ، بل كانت مجردة عن كل شئ حتى عن الاطلاق ، فهی المرتبة المسمّاة بالذات الاحدیّة والغیب المطلق و غیب الغیوب و غیب الهویّة و حقيقة الحقایق و جمع الجمع والهویّة العینیّة والعماء . و قدیسمی باعتبار اضافته الى الاسماء فى العقل والى الاشياء فى الخارج مرتبة الواحدیّة و حضرة الالهیّة ، وفى هذه المرتبة استهلكت جميع الاسماء والصفات ، و ليس لها اسم ولا رسم ولا نعت ، ولا يتعلق بها ادراك و معرفة ، لانها الوجود الصرف الذى لاتعلق به بغيره اصلاً ولا ارتباط له بما سواه ، و ادراك الشئ فرع تحقق ارتباط بين المدرك و المدرك ، و ليس لما سواه ارتباط به ، لانه قبل جميع الاشياء ، وانما يعرف من آثاره و لوازمه ، و هنالک آثار و لوازم ، فهو المجهول من جميع الوجوه و المطلق من كل القيود حتى عن الاطلاق المقابل للتقيّد ، و الاطلاق الذى يطلق علیه امر سلبى<sup>١</sup>

١ - یعنى : حق اول متصف است باطلاق بمعناى عدم اعتبار قيد معه ، نه تقيّد آن باطلاق ، چه آنکه اطلاق نیز مثلاً قيد وجود است لذا فعل سارى حق در مظاهر وجودى مقید است باطلاق و سريان در اعیان ، و اگر حقیقت وجود مقید سريان در مجالى باشد ، مقام آن منحصر میشود به حالى و بالذات متصف میشود بصفات مظاهر و مجالى . و ان ایت عن ذاك باين مطلب توجه کن که وجود مطابق سارى در مظاهر چون متصف است به تعین اطلاقى ناچار باید مسبوق باشد بعدم تعین چه آنکه وجود منبسط نیز مزدوج الحقیقه است باوجدان و فقدان اگر چه ماهیت ندارد ولى عارى

مستلزم لسلب جميع الصفات والنعوت والاسماء والاحكام عن ذاته ، بل هو مستلزم نسلب جميع الامور الاعتبارية حتى السلوب المذكورة عن ذاته ، والى هذه المرتبة اشار العارف المحقق القنونی ، حيث قال : فهو امر معقول ، نرى اثره ولا يشهده كمانته عليه شيخنا ، رضى الله عنه ، فى بيت :

« و الجمع حال ، لا وجود لعينه      وله التحكم ، ليس للأحاد . »

وان اخذت حقيقة الوجود لا بشرط شئ ولا بشرط لا شئ ، فهو الوجود المنبسط المطلق الذى يسمّى عندهم بالهوية السارية و عرش الرحمان و مرتبة الجمع و حقيقة الحقائق و حضرة الاحدية الجمع و حضرة الواحدية<sup>۱</sup> و فلك الحياة و الحق المخلوق به ، و اصل العالم . و هذا الوجود المطلق ليس اطلاقه بمعنى الكلية ، لأنه محض التحصل و الفعلية ، و الكلى من حيث انه كلى مبهم لا يوجد فى الخارج و هو واحد ، ولكن ليس وحدته عددية ، و هو فى حد ذاته لا ينحصر فى صفة من الصفات و نعت من النعوت من الجوهرية و العرضية و التقدم و الحدوث و التقدم و التأخر و التجرد و التجسم و العلية و المعلولية و الكمال و النقص ، بل هو متعين بجميع التعيينات و متحصل بجميع التحصلات ، فيكون مع القديم قديماً و مع الحادث حادثاً و هكذا . و حقيقة هذه المرتبة من الوجود ايضاً مجهولة كالأولى ، وكذا لا يمكن بيان كيفية

→

از تركيب مزجى از وجود و عدم نمى باشد - جلال آشتيانی -

۱ - اطلاق احديت و واحدیت بوجود منبسط باعتبار اصل و بطون و مقام جمع آنست که به آن فیض اقدس اطلاق کرده اند و گر نه وجود منبسط مقام تحقق خلقی است و واحدیت مقام تعین حق باسم - الله - و اسم اعظم است و اصل حقیقت وجود باعتبار غیبت ذات غیر متعین است بتعین احدی و واحدی چه آن که اگر اصل وجود به تعین علمی متعین شود که همان ظهور ذات للذات باشد مع ظهور الاشياء للحق و علمه بالاشياء ای الکثرات من الواحدية و مقام بعد از واحدیت که مقام خلق باشد ولى بنحو الوحدة و البساطة و شهوده لكل التعینات شهود المفصل فی المجل ، از آن بمقام احدیت تعبیر شده است و شهود المفصل و ظهور المجمات بالصور المفصلة عبارة عن الواحدية .



انبساطه على هياكل الماهيات وسريانه فى الواح الممكنات ، الا انه يمكن التشبيه والتمثيل هنا ، بخلاف المرتبة الاولى ، ولذا مثلوه تارة بالمادة الاولى بالنسبة الى الصورة وتارة بالجنس العالى بالنسبة الى ماتحته ، وقالوا لهذا الوجود المنبسط وحدة مصححة لجميع الوحدات والتعيّنات ، فليست وحدته عدديّة ولا نوعيّة ولا جنسيّة ، وقالوا : الوجود الحق الواجب الذى هو اول المراتب من حيث الاسم الله المتضمن لسائر الاسماء ، من هذه الحيثيّة يندمج فيه جميع النعوت والصفات ، منشأ لهذا الوجود المنبسط باعتبار ذاته الجمعيّة و من حيث خصوصيات اسمائه الحسنى انسدمجة فى الاسم الله المسمى عندهم بامام الائمة و المقدم الجامع منشأ للوجودات الخاصة التى لا يزيد على الوجود المطلق المنبسط ، و بهذا الاعتبار يتحقّق المناسبة بين العلة والمعلول .

وقالوا ايضاً ، كما ان الحق الواجبى باعتبار احدىّته ذاته منزّة عن جميع الاوصاف و الاحوال والاعتبارات ، وباعتبار مرتبة الواحدية ، و مرتبة الاسم الله ، يلزمه جميع الاسماء والصفات التى ليست خارجة عن ذاته ، بل الذات من حيث احدىّتها الوجوديّة ، جامعة لجميعها ، فكذلك هذا الوجود المنبسط بحسب حقيقته غير الوجودات الخاصة و الماهيات الامكانية ، الا انه يلزمه فى كل مرتبة من المراتب ماهيّة خاصّة لها ، لازم خاص ، و الماهيات متحدة مع انحاء الوجود المطلق ، و مراتبه ، من غير جعل وتأثير ، انما المجمعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق ، اى نفس الوجود الخاص ، فالاحديّة الواجبيّة منشأ الوجود المطلق ، والواحدية الاسمائيّة اله العالم . هذه

١ - فاعلم ان الوجود فى الاحدية ينفى كل التعينات ، لذا در اين مقام نه اسمى مى ماند و نه رسمى و نه صفتى و نه موصوفى و نه مسمائى غير ذات مطلقه در احدىّ دو اعتبار ممكن است ، چون متعلق وحدت اگر بطون ذات باشد ، اين مقام ، مرتبه غيب الغيوب ، و اگر متعلق آن ظهور ذات باشد ، اين احدىّ همان مقام وجوب وجود است كه وجود در اين مقام منشأ انتزاع يا مبدأ ظهور و انبعات كل التعينات است

احکام هذه المرتبة من الوجود على ما ذكره العارف المحقق الشيرازي ، في اسفاره .  
وبقى الكلام في واقعية تحقق هذه المرتبة من الوجود ، وفي الله غير الوجود  
المتزاعي وفي الله هل يطلق على الواجب ام لا؟ سيجي الكلام فيه انشاء الله في مبحث  
وحدة الوجود .

وان اخذت حقيقة الوجود بشرع شيء ، فاما ان يؤخذ مع الاشياء اللازمة لها من  
الصفات والتجليات ، فهي مرتبة الاسماء . لان الاسم عندهم عبارة عن الذات مع اعتبار  
صفة من الصفات ، وتجل من التجليات ، و قد يسمى بالواحدية ومقام الجمع ، و  
قد يسمى هذه المرتبة بمرتبة الربوبية باعتبار ايصال مظاهر الاسماء التي هي الحقائق  
العينية الى كمالاتها .

واما ان يؤخذ مع التعيينات الخارجية والتخصصات العينية ، وبالجمله يكون  
حقيقة الوجود متعلقة بغيرها ، فهو الوجود المتقيد باوصاف زائدة ونعوت خارجة .  
وهذه المرتبة تنقسم الى ثلاث مراتب :

الاولى - مرتبة العقول والارواح .

والثاني - مرتبة الخيال والمثال .

والثالث - مرتبة الحس والمشاهدة .

وما اشتهر بينهم من انحصار الموجودات بمراتبها الكلية في الخمس المسمى  
عندهم بالحضرات الخمسة :

→

ولي هرچه كه از شئون وجود باشد از قبيل ظهور و نور و ... ان بصفت وحدت و  
صرافت و اندماج و استجنان است و تفصيل اين موطن مقام واحدیت است ای المرتبة  
الالهية و مقام ظهور ذات بصور اسماء و اعيان تفصيلا و لذا قيل : حق عالم است  
بشيء علما اجماليا في عين الكشف التفصيلي الاجمال في الاحدية والتفصيل في الواحدية  
و اگر باجدیت و واحدیت مقام غیب اطلاق شود ، مراد از آن غیب مقدم بر ظهور ذات  
به فیض مقدس و نفس رحمانیست - لمحرره جلال الاشتیانی - .

الاول - حضرة الذات الاحدية .

والثانية - حضرة الاسماء الالهية<sup>١</sup>.

والثالثة - حضرة الارواح والأرباب الأنواع.

الرابعة - حضرة المثل والخيال .

والخامسة - حضرة الحس والمشاهدة، مبنى على عدم ادخال الوجود المنبسط فى المراتب . والغرض من ذكر هذه المراتب فى هذا المبحث ان يعلم ان الصوفية قائلون بان الوجود الواجبى له تحققاً و فعلية مع النظر عن المجالى و المظاهر ، ولكن فيه شئ سيجى انشاء الله تعالى.

١ - و ليعلم ان الاسماء الالهية عبارة عن تجلياته تعالى فى الواحدية . مبدأ انبعثت تجلى اسمائى بصور تفصيلى عامى ، شئون ذاتيه حق استكه در غيب ذات مستجن و مخف است و مفتاتيخ غيب ظهور ذاتى ذات وكون اندات نوراً - است و تشأ ذاتى تنزل ذاتست بصور اسماء لذا ذات تجافى از مقام نمايد و منزل ، صورت ذاتست يعنى صورت احديت ، نه ذات غيب مفيبكه صورت ندارد . وجودات عينيه نيز معلول جلى اسمائيه حقد و ملاك و منشأ تجلى استجنان وجوداتست در اعيان و اسماء . صور اسماء از ناحيه فيض اقدس ظاهر شود و صور اعيان از ناحيه فيض مقدس ، كه ظهور فيض اقدس است و اين دو متحدند، كما اينكه واحديت واحديت نيز متحدند و حكم مطاقاً ناشى از ذاتست و غير ذات همه اعتباراتند بايد در اعتبارات دقيق بود تا مقامى با مقام ديگر خلط نشود ، احديت مجلاى ذاتست و در اين تجلى اسماء و صفات ظهور ندارند ، لانها اسم (بايد توجه داشت كه هر جا صحبت از اسم به ميان آمد بايد تجلى دركار باشد ) اسم للذات الصرفة من دون لحاظ الاعتبارات ، اى المجرد عن كل الاعتبارات ، و اين مجلاى تام ، مجلاى تامى دارد كه انسان كامل باشد وليكن باعتبار استغراق ذاته فى ذاته ، اى اذا استغرق الانسان فى ذاته ونسى اعتباراته و انصرف عن ظواهره - فكان هو هو - من غير ان ينسب اليه شئ مما يستحقه من الاوصاف الحقيقة والخليفة ، اى مجرداً عن كل الاشارات .

## المبحث الحاديعشر

فی الاشارة الى بطلان مذهب المتکلمین والمذهب السادس ، و دفع ماورد علی  
مذهب الحكماء .

اما بطلان مذهب المتکلمین ، فقد ظهر مما ذکرنا ، من ان للوجود حقيقة

۱ - صاحب شوارق - قدّم در اوائل شوارق در مقام شرح کلام خواجه طوسی :  
« و ليس الوجود ممّا به يتحصّل المهيّة في الخارج » بعد از بیان آن که وجود از  
اعراض حاصل در ماهیات نیست و ترکیب آن با ماهیت انضمامی نمی باشد بل که نسبت  
این دو اتحادیست ، تصریح نموده است که ظاهر از مشرب محققان از حکما قول  
باصالت و تحقق وجودست ، و تحقیق در این بحث را موکول به موضع دیگر نموده  
و در اواخر کتاب مبحث علم حق صریحاً اصالت ماهیت را نفی و اعتقاد به آن را  
تخطئه نموده و اعتقاد باصالت ماهیت را امری غیر معقول و منافی با قواعد مسلمة  
از جمله مناقض با اصل مسلم عایت و معلولیت دانسته است و در طی بحث بایات  
تشکیک خاصی پرداخته ، و از طریق لزوم سنجیت در مراتب علل و معایل و تحقیق  
آن که تشکیک با اصالت ماهیت سازگار نمی باشد و بین ماهیات تباین عزلی برقرار  
است ، و این وجود است که باعتبار تحقق دانی و متوسط در عالی و اشتمال عالی  
بر فعلیات مادون ، متحقق در دانی در اثبات علم تفصیلی حق بحث نموده و تصریح نموده  
است که اهل تحقیق از حکما باصالت وجود معتقدند .

باید توجه داشت که بنابر تباین مشارب در مسأله وجود و تحقق آن بحسب ذهن  
و خارج بحث و خلافی که در اصالت ماهیت و وجود واقع شده است دردو مقام متصور  
یا مورد تشاجر و اختلاف و مورد نفی و اثبات می تواند واقع باشد .  
چون شیخ اشراق و اتباع او و جمعی کثیر از متکلمین معتقدند که وجود مطلقاً  
دارای فرد و مصداق نیست نه بحسب ذهن نه باعتبار خارج ، و سهم وجود از تحقق  
همان حصصی است که از اضافه آن بماهیتی و ماهیتی حاصل می شود .

کأن من ذوق التأله اقتنص من قال ماكان له سوى الحصص  
متألهان از حکما و اهل تحقیق از متکلمان و جمهور مشائین قائلند که وجود غیر  
حصص و بدون اضافه بماهیت دارای افرادست .

متأصلة في الأعيان ، خارجة عن الأذهان ، ولا يمكن ان يكون موجودة الأشياء بهذا المفهوم العام البديهي الاتزاعي .

→

بعد از آن که اثبات نمودیم که وجود قطع نظر از حصص ذهنی دارای افراد متحققه است این بحث پیش می آید که اصالت اختصاص بماهیت دارد و فرد وجود در تحقق از ناحیه التجای بفرد ماهیت تحصیل و تحقق قبول نماید ، باین معنا که تحقق بالذات اختصاص بماهیت فرد وجود ، موجود بالعرض می باشد ، و یا آن که تحقق و اصالت حق وجودست و ماهیت از ناحیه التجای بوجود متحقق و موجودست .

معنی اصالت وجود بنا بر فرض اول چنین می شود ، که مفهوم وجود اصل و واقعی ندارد و حقیقت آن همان سنخ مفهوم است که از اضافه بماهیات بصورت حصه متصورست کما قال بعض الاکابر : « معنی اصالت وجود در خلاف اول چنین باشد که مفهوم وجود را اصلی و حقیقتی نبود و فردی واقعی که از سنخ مفهوم نباشد و منحصر نباشد فردا و بحصه حاصله از اضافه مفهوم وجود بماهیتی از ماهیات و آن حصه نیز از سنخ مفهوم بود . و معنی اصالت در خلاف دوم چنین باشد که فرد واقعی وجود ، بذات بدون انضمام حیثیتی از حیثیات تقیدیه مصداق و محکی عنه مفهوم موجود بود ، و اگر آن فرد متعلق بماهیتی بود آن ماهیت بعرض و بتبع او مصداق مفهوم موجود باشد .... » اگر بخواهیم برهان اصالت وجود را بنحوی تقریر نمایم که از نفس تصویر محل نزاع صحت مدعی ثابت شود و نیز شامل هر دو صورت نزاع نیز شود باید بگوئیم : آنچه که طرد عدم از اشیاء نماید بالذات و با تحقق آن شیء به نقیض آن که عدم باشد متصف نشود باید جهت ذات آن همان جهت موجودیت و تحقق آن باشد . در تحقق و ثبوت و اتصاف بوجوب و ضرورت محتاج به حیثیت تقیدیه نباشد اگر چه احياناً در بعضی از افراد بحیث تعلیلی محتاج باشد و چون نفس ذات ماهیت نسبت بوجود و عدم متساوی است و نفس مفهوم خالی از وجود و عدم است باتفاق فریقین ، پس ماهیت باعتبار آن که تساوی نسبت بوجود و عدم ذاتی آن است هرگز بالذات متحقق نشود و باید تحقق آن بالعرض و از ناحیه حیثیت انضمامی و تقیدیه باشد ، چون نقیض بالذات عدم وجودست نه امر متساوی نسبت بوجود و عدم ، و حیثیت مکتسبه از جاعل نیز نشود از سنخ مفهوم متساوی نسبت بوجود و عدم باشد ،

←

و اما بطلان المذهب السادس ، فلأن افراد الوجودات الخاصة اذالم يكن مختلفة بالحقيقة ، يلزم اشتراكها في ذاتي - فان اختلفت حينئذ في ذاتي آخر ، يلزم تركبها ، و هو باطل ، وان لم يختلف فيه ، يلزم وحدة الوجود . فالحق ان الوجود المطلق المقول على افراده بالتشكيك ، لاتنافي كون افرادها مختلفة بالحقيقة ، كما ذهب اليه الحكماء و بعد ما ظهر بطلان المذاهب المتقدمة و يظهر بطلان مذهب اليه الصوفية ايضاً ، يظهر حقيقة حقيقت مذهب اليه الحكماء .

فان قيل : ولا يمكن ان يكون هذه الأفراد حقائق مختلفة بتمام الحقيقة واموراً متباينة في انفسها ، والوجود العام عرضاً عاماً لها ، لأنه يجب ان يكون مابها الاشتراك العرضي تابعاً لما به الاشتراك الذاتي ، ولا يمكن ان يكون امور متخالفة بتمام الحقيقة عللاً لأمر واحد ، لأنه يجب المناسبة بين العلة و المعلول ، ولاشك انه يمتنع تحقق المناسبة بين الواحد من حيث هو واحد ، والكثير من حيث هو كثير ، فالواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يكون علّة لاثنتين من حيث هما اثنان ، و كذا الواحد

→

چون این حیثیت صادر از علت رفع عدم از ماهیت می نماید و با صدور یا انتساب آن بجاعل برماهیت عدم صدق نماید و ما می دانیم نقیض بالذات عدم وجودست . پس غیر وجود اگر طرد عدم نماید این طرد عدم بالذات نخواهد بود ناچار آن ضمیمه طار و عدم خواهد بود . بعبارت دیگر چون نفس ذات ماهیت باعتبار معنا و حمل اونی خالی از وجود و عدم است و نسبت آن بوجود و عدم متساوی است در مقام تحقق خارجی و موجودیت محتاج است بامری غیر نفس ذات چون ترجیح جانب وجود و یا عدم و حکم بموجودیت و معدومیت نسبت بذات ماهیت و از جانب ذات ماهیت ممکن نمی باشد ، پس ماهیت در تحقق خارجی محتاج بعلت و حیثیت تعلیلی است و چون نفس ذات ماهیت مستحق حمل موجود نمی باشد در تحقق بحیثیت تقیدی نیز محتاج است ، و از جاعل تام و علت واجب وجود صادر می شود و ماهیت از ناحیه انضمام وجود مصداق موجود قرار می گیرد چون باید علت امری را بماهیت انبافه نماید که با صدور آن ماهیت موجود شود و چیزی سبب موجودیت ماهیت می گردد که با عدم بالذات نقیض باشد و آنچه که بالذات نقیض عدم است وجودست نه ماهیت و امور مسانح با ماهیت . - جلال آشتیانی -

لا يمكن ان يكون معلولاً لاثنتين ، لأن الجهة الواحدة لو ناسبت من حيث الوحدة، امرين متغايرين من حيث التغير ، لكانت مغايرة لنفسها ، فحينئذ يجب ان يستند الا لازم و العرض العامان الى ما به الاشتراك في الذات دون ما به الاختلاف ، و لا يمكن ان يكون شيان مختلفين بتمام الحقيقة و مشتركين في لازم واحد او عرض واحد والارتفاع المناسبة .

قلنا: تبعية ما به الاشتراك العرضي لما به الاشتراك الذاتي ممنوع، و لذالم يذهب اليه اكثر العقلاء ، وعدم جواز صدور المعلول الواحد عن الكثير انما اذا كان المعلول واحداً شخصاً - شخصياً - خ - والعلة - علة فاعلية ، و هذا لا يمنع جواز انتزاع امر كلي اعتباري عن الأمور الكثيرة هذا .

و قد قال بعض الأعلام مورداً على مذهب الحكماء : « انه لو كانت افراد الوجود مختلفة بتمام الحقيقة ، فلا يخلو اما انها هي التي بها الحقائق حقائق و بها يترتب آثار الاشياء عليها و يصح لها خواصها دون هذا المفهوم ، او ان ذلك هو هذا المفهوم دون هذه ، او هذه ، وهذا كلاهما ، فان كان الأول ، كان هذه هي وجودات بنفس حقائقها - دون هذا ، وكان معنى الوجود مختلفة بتمام الحقيقة ، لا معنى واحداً مطرداً ، و قد سبق بطلانه ، وان كان الثاني ، فاذ ليس صدق هذا المفهوم عليها صدق الذاتيات على افرادها في حد ذاتها ، لم يصدق عليها مواطاة لامتناع تصادق استغايين ذاتاً مواطاة ، فان كان فاشقاقاً ، فاذ ليس هذه وجودات ، بل كانت موجودات كسائر الماهيات وان كان الثالث ، كان معنى ما به الحقيقة و الأثر مشتركين هذا المفهوم و هذه الحقائق ، وكان هو الوجود ، لا هذا - ولا هذه ، و نعود الكلام في صدقة عليها ذاتاً وعرضاً . فقد تبين من هذا ، ان هذا الرأي تناقض آخره اوله ، لأن هذه الحقائق ان كانت بنفس حقائقها و ذاتها مناشئ للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كونها وجودات ، كان هذا المفهوم ذاتياً لها صادقاً على نفس حقائقها ، لا عرضياً ، وان لم يكن هذه بنفس حقائقها مناشئ للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كون صدقة عليها عرضياً ،

لم یکن هی وجودات، بل موجودات ، فقد بطل المذهب المنسوب الی الحكماء»  
اتتهی .

وجوابه : اختیار الشق الأول ، و کون افراد الوجودات مختلفة ، لا یستلزم  
اختلاف معنی الوجود اختلاف الوجود المطلق ، لما سبق فی الاشارة.

## المبحث الثاني عشر

فی الاشارة الی بطلان ذوق المتألهین

قد عرفت ان المقصود منه انه ليس للاشياء وجود حقيقة ، بل الوجود الحقيقي  
واحد و موجودية سایر الاشياء لاتنسبها اليه، فاطلاق الوجود علی وجودات الاشياء،  
اطلاق مجازی . و هذا المذهب ليس بشیء ، لأنه لاشك لأحدٍ ان الاشياء جميعاً  
موجودة بالوجود المطلق ، وانكار ذلك مكابرة صريحة ، كيف ولانعنی بالوجود  
المطلق الا هذا الكون البديهي الذي یتزع من جميع الاشياء ، و هو متحقق فی كل  
موجود خارجي حقيقة .

قال الاستاد المحقق الخوانساری رحمه الله فی احاشيته علی شرح الاشارات،  
مورداً علی طريقة ذوق المتألهین : « و من اجلی البديهيّات تصور الوجود ، و ظاهر  
ان هذا المتصور البديهي امر صفتي "ناعتي"، وانكار صفتيته و ناعتيته ، ليس  
الاكناكار صفتية سائر الصفات التي لاشك فی صفتيتها ، ولا مجال لانكارها كالفوقية

۱ - و هو الفقيه البارع و المحقق الكامل مولانا آقا حسين الخوانساری صاحب  
مشارك الشموس فی شرح الدروس، آقا حسين برشفا نیز حاشیه نوشته است . باید  
توجه داشت که وجود منشأ تحقق کلیه صفات و موصوفات و مبدا ظهور کلیه اعراض  
و جواهر محل اعراض است ، لذا امکان ندارد وجود از معانی نعتی باشد ، لذا وجود  
از کلیه مقولات خارج و سبب ظهور مقولات متباینه است و عروض آن نسبت بماهیّت  
فقط بحسب مفهوم است نه بحسب وجود خارجی یا وجود عقلی. حقیقت وجود بحسب  
ظهور ذهنی و ظالی بدهی و بحسب نحوه تحقق مجهول الکنه است .



والتحيتة والأبوة والنبوة ونحوها ، وعلى تقدير ان يقال : انه لعل ان يكون لهذا المفهوم البديهي المتصور ، كنه غير ما يتصور ، وكان ذلك الكنه مجهولاً لنا ، ونسلم ذلك ، غاية ما يلزم منه ان يكون كنهه مجهولاً ، لا ان يكون كنهه صفة ، بل قائماً بذاته ، كيف ، ولو كان كذلك لما كان هذا الوجه وجهاً له ، اذ الوجه لا نسلم صدقته [لا يلزم صدقه] على ذي الوجه ، والا لكان امراً اجنبياً عنه ، فحينئذ لا يكون حاصل ما ذكره وذهبوا اليه ، الا ان شيئاً لا يعلم حقيقته ، وليس هذا الامر البديهي الذي يعلم كل احد و يسمونه بالوجود ومرادفاته من اللغات الاخرى ولا يصدق هذا الامر البديهي ايضاً عليه هو حقيقة الواجب ، تعالى ، و ذلك حق ، لكن القول بأنه وجود لا يعرف له معنى سوى ان يقال : انهم اصطالحوا على ان يسموا ذلك الأمر الحقيقي بالوجود ، ثم بعد ذلك الاصطلاح هل يقولون : بان الممكنات متصفة بهذا الأمر البديهي الذي يعلمه كل احد بنحو اتصافه بسائر الصفات الأخرى ، ام لا ؟ فان قالوا به ، فلم يبق بينهم وبين غيرهم فرق سوى انهم اصطالحوا ان يسموا ذات الواجب بالوجود وهذا امر لفظي ، ولو كان فيه نزاع ، لكان نزاعاً شرعياً من حيث ان اسماء الله تعالى هل هي نوقبية ، ام لا ؟ .

و ما قالوا من علاقة الممكنات ، فذلك ايضاً لا ينكره احد ، و ان لم يقولوا بالاتصاف بهذا الامر البديهي ، فذلك مخالف "بالضرورة و مصادم للبديهة ، و اى امر لهم اجلى منه ، و اى مطلب حصلوه اوضح من هذا ، و قل لى هل فرق بين ما جعلوه اول الأوائل ، اى : ان السلب والايجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان الذى انكاره سفسطة و منكروه سوفسطائية ، و يثبت ان الاشياء الموجودة التى نشاهدها متصفة بالأمر البديهي الذى يتصوره من لفظة الوجود و مرادفاته ، ولا اظنك ان يكون لك فى عدم الفرق تأمل ، فان وجدت فى نفسك فيه تأملاً ، فلا تسوف فى معالجتها ولا تؤخر فى مداواتها ، و عليك بمطالعة النسخة التى فيها علاج السوفسطائين و مداواة المتحيرين » انتهى . هذا حال الوجود المطلق ، و اما الوجودات الخاصة فقد عرفت تحققاتها فى الخارج

و اصلتها فی التحقق و مجموعیلتها بالذات و تكثرها فی الحقيقة ، فهي ایضاً متحققة متعددة فی الخارج ، فلا معنى لعدم تحققها و ثبوتها فی الأعیان حقيقة ، كما هو مقتضى ذوق المتألهين .

و یرد علیه ایضاً : ان النسبة فرع وجود المتسبين و الماهیة على اعتقادهم معدومة ، فكيف يكون بينها و بین الوجود الواجبی نسبة ؟.

قال العارف المتأله الشیرازی : ليس فیما ذكره بعض اجلة العلماء ، و سماء ذوق المتألهين ، من كون موجودية الماهیات بالاتسب الى الوجود الحق ، معنى التوحيد الخاص اصلاً ولا فیهِ شیء من اذواق الالهیین ، و ذلك : لأن مبناه على ان الصادر من الجاعل هی الماهیة دون الوجود ، و ان الماهیة موجودة دون وجودها الذى زعم انه اعتبار عقلى من المعقولات الثانية ، و قد علمت فسادہ . ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه ، لكان كل من زعم ان الوجود الخاص للممكن امر انتزاعی غیر حقیقی ، و ان الواقع فی الخارج هو الماهية ، موحداً توحيد العرفاء الالهیین ، فله ان یدعی ما ادعاه هذا الجلیل ، ولا فرق الابتسميته هذا الامر الاعتباری بالاتسب الى الجاعل ، حتى يكون وجود «زید» بمعنى «آله زید» والأمر فیهِ سهل ، على ان فی هذا الاطلاق نظر ، انتهى ، هذا .

ثم ان المحقق الدوانی قد بسط القول فی شرح الهياكل فی اثبات حقیة ذوق المتألهين ، فلنذكر كلامه و نشیر الى ما یرد علیه حتى لا یبقی شبهة لطالب التحقيق ، قال : انما نمهد مقدمتين :

احديهما — ان الحقائق الحکمیة لا یقتنص من اطلاقات الفریة ، بل انما یطلق لفظ فی العرف على معنى من المعانی خلاف ما یساعده البرهان ، كلفظ العلم حیث یفهم منه فی اللغۃ معنى یعبر عنه بدالس ودالسى و مرادفاتهما من النسب و الاطلاقات ، ثم النظر الحکمی اقتضى ان حقیقة الصورة المجردة ربما يكون جوهرأ كما فی العلم بالجوهر ، بل قائماً بذاته ، كما فی علم المجردات بذواتها ، بل واجباً بالذات ، كما

فى علم واجب الوجود بذاته ، وكما ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ وهم اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق فى فصل الانسان وكالحساس والمتحرك بالارادة فى فصل الحيوان ، والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات فى شىء لأن جزء الجوهر لا يكون الاجوهرأ .

وثانيتهما - ان صدق المشتق على شىء ، لا يقتضى قيام مبدأ الاشتقاق ، وان كان العرف يوهمه ، و ذلك لأن صدق الحداد على زيد ، و صدق الشمس على ماء ، لبس الالاجل كون الحديد موضوع صناعة زيد ، وان الماء منسوب الى الشمس متسخنة بمقابلتها . ثم قال و بعد تمهيدهما نقول :

يجوز ان يكون الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته ، هو حقيقة الواجب ، تعالى ، و وجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه ، فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة و من غيرها المنتسب اليه ، وذلك المفهوم العام امر اعتبارى عّد من المعقولات الثانية ، وجعل اول البديهيّات .

فان قلت : كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة و هو عين الوجود ، وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة و غيرها ؟

قلت : ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم و يوهمه العرف من ان يكون أمراً مغايراً للوجود ، بل معناه ما يعبر عنه فى الفارسيّة به : هست ، و مرادفاته ، فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره قائماً بذاته ، كان وجوداً لنفسه ، فيكون موجوداً و وجوداً قائماً بذاته ، كما ان الصّور المجردة اذا قامت بذاتها ، كانت علماً بنفسها ، فيكون علماً و عالماً و معلوماً ، و كمالو فرض تجرد الحرارة عن النار ، كانت حارة و حرارة . وقد صرح بذلك بهمنيار فى كتاب «البهجة والسعادة» بانه : لو تجردت الصور المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها ، كانت حاسة و محسوسة . وكذلك ذكروا : انه لا يعلم كون الوجود زائداً على الموجود الابيان مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قديكون موجوداً ، و قديكون معدوماً ، فيعلم انه ليس عين الوجود ، اذ يعلم ، ان ما هو عين

الوجود يكون واجباً بالذات، و من الوجودات ما لا يكون واجباً، فيزيد الوجود عليه.  
فان قلت : كيف يتصور هذا المعنى الاعم ؟.

قلت : يمكن ان يكون المعنى احداً الأمرين من الوجود وما هو منتسب اليه اتسباً  
محصوصاً ، و معيار ذلك ان يكون مبدأ الآثار ، ، و يمكن ان يكون هذا المعنى العام  
لهما هو ما قام به الوجود - اعم من ان يكون وجوداً قائماً بنفسه فيكون قيام الوجود  
به قيام الشيء بنفسه ، و من ان يكون من قبيل قيام الأمور المنتزعة  
العقلية بمعروضاتها ، كالكلية والجزئية و نظائرها - ولا يلزم من كون اطلاق القيام  
على هذا المعنى مجازاً ، ان يكون اطلاق الوجود مجازاً . فيتلخص من هذا ، ان  
الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الوجود ، امر واحد موجود في نفسه ، و هو حقيقة  
خارجية ، والموجود اعم منه و ممّا ينتسب اليه ، واذا حمل كلام الحكماء على ذلك ،  
لم يتوجه : ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو اول الاوائل التصورية ، فاطلاقه  
على تلك الحقيقة القائمة بذاتها ، انما يكون بالمجاز ، او بوضع آخر ، فلا يكون عين حقيقة  
الواجب تعالى ، و يندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن  
ويتبلد الطبع .

فان قلت : ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي ، بل لا بُد  
من الدليل على ان الأمر كذلك في الواقع .  
قلت : لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ، و من البين ان المفهوم  
البديهي المشترك لا يصلح لذلك .

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون هويان يكون كل منهما واجباً لذاته ويكون مفهوم  
واجب الوجود مقولاً عليهما قولاً عرضياً ؟

قلت : يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة و تفتن المقدمات اللاحقة ،  
اذ قد علمت انه لو كان كذلك ، لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولاً لذاته ، فليزم  
تقدمه بالوجود على نفسه ، اولغيره ، فيكون افحش . وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه

الوجوب او الوجود ، فهو ممكن، فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته، واذا قلنا؛ واجب الوجود موجود، فالمراد به ما ذكرناه، لانه امر يعرضه الوجود، وبهذا صرح المعلم الثانى والشيخ، بان اطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللشعة مجاز .

فاذا تمهد هذا، ظهر انه لا يجوز ان يكون هؤيتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته، اذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضاً مشتركاً بينهما . بل نقول : لو نظرنا فى نفس الوجود المعلوم بوجه ما، فاذاً البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب . ومحصله : انا اذا نظرنا فى الوجود المشترك بين الموجودات، فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكاً من حيث العروض، بل حيث النسبة الى امر . فظهر ان الوجود الذى ينسب اليه جميع الماهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته، كما اننا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والشمس ، توهمنا فى بادى النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما ، ثم تفطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض، بل بحسب النسبة اليهما ، فظهر، ان توهم العروض باطل، وان ما حسبناه عارضاً مشتركاً، فهو فى الواقع غير عارض، بل امر قائم بذاته، ولتلك الافراد نسبة اليه .

وقد اورد عليه بعض افاضل المحققين ايرادت كثيرة اكثرها ظاهر الورود: منها — انا لانسلم ان مأخذ الاشتقاق فى الحداد هو الحديد، كيف و هو امر جامد غير صالح لان يشتق منه شئ وكذا الشمس .

ومنها — ان صدق المشتق على شئ ، وان لم يستلزم قيام مبدء الاشتقاق به كما مهده ، لكن يستلزم كون المبدأ متحققاً فيه — لا اقل ، و ما ذكره من مثال الحداد و الشمس مما لا تعويل عليه، لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع، لجواز ان يكون مبدء الاشتقاق مثل التحدد والشمس او الحديد و الشمسية، لان النسبة اليهما يكون مبدء الاشتقاق ، بل هما بادعاء ان للحديد نحواً من الحصول فى النافع له كان المواظبة على استعمال الحديد والتشغل به صير الرجل ذاحصة من

الحديد، كيف ؟ وصورة الحديد قائمة بذهنه ، و الحديد وان كان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجى ، لكن صورته مما يقوم بالذهن ، وكذا يجوز ان يكون اطلاق الشمس على الماء المتسخن من باب التوسيع بتخييل ان فيه حصّة من الشمس كما صورناه .

و بالجملة لا يقتض الحقايق من هذه الاطلاقات كما افاده، فكيف يقول عليها؟  
و منها - ان المشتق كما انه مفهوم كلّى بلا شك لأحد فى ذلك، كذلك مبدأ الاشتقاق ، سواء كان جزوه ، او عينه يجب ان يكون مفهوماً كلياً ، فان جزء المفهوم الكلى نفسه لا يمكن ان يكون شخصاً جزئياً . فقلوه : يجوز ان يكون مبدأ الاشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته ، غير صحيح .

و منها - ان اهل اللثغة او العرف ، مالم يعلموا مفهوم مبدأ الاشتقاق ، كيف اشتقوا منه صيغة الفاعل و المفعول و غيرهما ، ولا شك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه ، مع ان عامة الناس يطلقون لفظ الموجود و ما يرادفه فى سائر اللغات ك: هست ، و امثاله ، و يعرفون معناه من غير ان يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ، ولا معنى الاتساب اليها . و ما ذكره من انه: قد يطلق لفظ فى العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته، لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل، كيف و مفهوم الوجود والموجود، من اجلى البديهيات، و اعرف من كل متصور كما اطبقوا عليه ، و على ما ذكره يلزم ان يكون من اغمض المعلومات ، فان ذاته تعالى غير معلوم لأحد ، وكذا الاتساب الى المجهول مجهول البتة .

و منها - ان مبدأ اشتقاق كل مشتق ، لا بد ان يكون معنى واحداً ، لانه يكون هناك مشتق واحد له مبدأ ان ، مرة مشتق من هذا ، و مرة مشتق من ذاك ، و هذا مما لم يسمع من احد من اهل اللثغة ولا من غيرهم . فكون الموجود اذا اطلق على ذات البارى، كان معناه الوجود ، واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه ، مما

لا يتصور له وجه ، سيما ، وقد عرف بأنه مشترك معنوي ، و ليس هذا نظير الأسود ، اذا اطلق تارة على السواد المجرد ، و تارة على الشع الأسود ، اذ معناه فى الجميع واحد ، و هو ماثبت له السواد ، وان كان مصداقه فى احد الموضعين نفس السواد ، وفى الآخر هو مع شئ آخر ، فملك الأسودية تحقق السواد مطلقاً ، اعم من ان يكون مجرداً عن غيره ، او مقروناً به . و ليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك .

و منها — انه بأى طريق عرفتم ، ان ذاته تعالى وجود بحث بعد ما انكر ان للوجود حقيقة فى الخارج عند الحكماء ، وزعم انهم ذهبوا : الى انه من المعقولات الثانية التى لا مصداق لها فى الخارج ، فمن اين حصل له ، ان حقيقة الواجب تعالى فرد للوجود ، فان رأى ذلك لأنهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ، ولم يجز ان يكون اطلاق اللفظ كاسباً للعلم والتعيش ، و هو متحاش عن ذلك حيث قال : الحقايق لا يقتض من الاطلاقات العرفية . و العجب انه بالغ فى اثبات شئ ، ليس فيه كثير اهتمام ، و هو ان اطلاق المشتق ، و ارادة المبدأ ، و اهل فيما هو المهم ههنا ، و هو ان البارى محض حقيقة الوجود او الموجود ، اذ لا طريق الى اثبات التوحيد الا بان يثبت البرهان : ان مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة ، و هو لا نكاره ان يكون للوجود حقيقة فى الخارج ، بعيد عن ذلك بمراحل ، و الايراد الذى اورده على نفسه و اجاب عنها بقوله : فان قلت : كيف يتصور بكون تلك الحقيقة موجودة ، اى قوله : فيكون موجوداً قائماً بذاته ، من باب النسعير فى اثناء المخاصمة ، و انما يصح ما ذكره من الجواب ، لو كان اصل الاشكال عليه : ان ذاته ، تعالى ، اذا كان عين الوجود ، كيف يكون موجوداً كما قرره ، و اما اذ قرر الاشكال ، بان حقيقته تعالى ، كيف يكون موجوداً عندك فى الخارج ، مع ان الوجود من المعقولات الثانية ، لم يجز ذلك الجواب . و الذى يمكن ان يقال ؛ حينئذ هو : ان كون الوجود اعتبارياً ، لا ينافى اطلاق الموجود عليه تعالى ، فيكون البارى ، عين الموجود ، لا عين الوجود ، و هو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصر له ان ذاته تعالى عين مفهوم الموجود ، و قد

علمت مافیه ايضاً ، فان الحق ان ذاته تعالى عين حقيقة الوجود البحت ، بمعنى : ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق .

و منها — ان قوله : فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره كان وجوداً لنفسه ، الى قوله : والحرارة على تقدير تجزئوها كذلك ، صريح في ان للوجود معنىً مشتركاً ، يجوز قيام بعض افراده بنفسه ، و بعضها بغيره ، و هذا انما يتصور و يصحح ، اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الامر بالاتزاعى المصدرى ، كما ذهبنا اليه جساماراه المحققون ، اذا لامجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبى المصدرى امراً قائماً بذاته .

و منها — ان قوله : ان الوجود الذى مبدأ اشتقاق الوجود ، امر واحد ، غير مبين متاذكره ، اذ بعد تسليم ان الوجود اعم من قسمين من حقيقة قائمة بذاته و من اشياء منسوبة اليها ، لم يظهر كون القسم الأول حقيقة واحدة ، اذ ليس كون تلك ، وجوداً قائماً بذاته ، معناه : ان لهذا المفهوم المصدرى فرداً بالحقيقة ، و ليس بهذا المفهوم المشترك فرد عنده ، ولاله مصداق فى الخارج عنده . وغاية ماله ان يقول : ان الحقيقة الواجبة لما كانت بذاتها موجودة متحصلة فى الخارج من غير فاعل يفعلها او قابل يقبلها يطلق عليه لفظ الوجود ، فلاحدٍ ان يتوهم ، ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة » انتهى .

وانما تعرضنا لذكر ايرادات هذا المحقق بطولها ، ليكون مؤيِّده لما ذهبنا اليه و مقوية لما نحن بصدده .

اقول : ويرد عليه ايضاً ، انه كيف يمكن حمل كلام الحكماء على ذلك لانهم يقولون ، ان لكل موجود وجوداً خاصاً و وجوداً مطلقاً ينتزع منه ، نعم القول بان الواجب محض الوجود و حقيقة وجود قائم بنفسه ، صريح كلام الحكماء ، ولا يحتاج ان يحمل كلامهم على ذلك .

و اما القول بان موجودية الممكنات بالاتساق ... ، فلا يمكن حمل كلام الحكماء



على ذلك ، و بعضهم قال فى تحرير طريقة ذوق المتألهين ، ما حاصله : ان الحقائق الامكانية التى هى الصور العلمية للواجب تعالى ، اذا حصل لها شرائط الوجودية يحصل لها نسبة خاصة بينها وبين الوجود الحق ، و بهذه النسبة يصير موجوده ، كما اذا حصل نسبة خاصة بين الشئ والمرآة ، يحصل عكسه فى المرآة ، ولا فرق بينهما الا بان حقيقة هذه النسبة هنا معلومة و هناك مجهولة .

و توضيح الكلام ان يقال : الوجود بطلق على معنيين : احدهما - الكون و الحصول الذى هو وصف اعتبارى يؤخذ من الموجودات .

و ثانيهما - حقيقة الوجود التى هى موجود خارجى و ذات محققة ، والوجود بهذا المعنى ليس عارضاً لشئ ولا معروضاً له ، بل هو قائم بنفسه مقدس عن العارضية و المعروضية ، و هو عين الواجب ، تعالى شأنه ، والوجود بالمعنى الاول اعنى الكون البديهي ، من جملة آثار هذا الوجود ، فاطلاق الموجود على الواجب ، تعالى شأنه ، باعتبارانه عين الوجود واما اطلاقه على سائر الاشياء باعتبار استنارتها من اشعة الوجود الحقيقى وظهوره فيها ، كما ان الماء اذا تسخن من شعاع الشمس ، يقاله ، انه مشمس اى متسخن من شعاع الشمس ، فيكون الواجب موجوداً حقيقياً ، و الممكنات موجودات اعتبارية . و تحقيق كيفية استنارة الأشياء من الوجود الحقيقى ، مع كونها معدومات : ان حقائق الممكنات التى هى الصور العلمية للواجب تعالى شأنه ، شئون ذاتية له ، لان علم الواجب ، تعالى ، بذاته المقدسة باعتبار صفاته ، عبارة عن شئونه الذاتية ، و هى عبارة عن النسب المندرجة فى الذات الأقدس ، ولكن ليس اندراجها كاندراج الماء فى الكوز ، و اندراج الواحد والاثنين فى الثلاثة . بل هذا الاندراج من قبيل اندراج اللازم فى الملزوم ، كاندراج النصفية والثلثية و الربعية للواحد العددي قبل ان يصير جزءاً للاثنين والثلاثة والأربعة ، فانه اذا لوحظ الواحد قبل سيورته جزء لعددٍ من الأعداد ، يجد العقل ان النسب الغير المتناهية فيه موجوده كنصفيته للاثنين و ثلثيته للثلاث ، و هكذا الى غير النهاية ، فالاندراج

الذى للشئون الذاتية من قبيل هذا الاندراج ، فالشئون الذاتية نسب، وهذا النسب  
هى حقائق الممكنات ، و وجود هذه الحقائق عبارة عن ظهور الوجود الحق فيها ،  
فاذا حصل شرائط وجودها ، يحصل بينها وبين الوجود الحق نسبة خاصة مجهولة  
الكنه ، وهذه النسبة تصير سبباً لظهور الممكنات. وقد تمسكوا التفهيم هذه النسبة  
بأمثلة جزئية :

منها - ان نسبة حقائق الممكنات الى الوجود الحقيقى، كنسبة الصور الى المرأة،  
فانه يترأى للحس ، ان الصور المنعكسة عارضة للمرأة ، و لكن بعد الرجوع الى  
العقل ، يعلم : انها ليست عارضة للمرأة ولا على سطحها ولا على جوفها ، بل حصل  
بين الشئ والمرأة نسبة خاصة صارت سبباً لأن يريه المرأة ، ولا يحدث هذه الاراءة  
تغيراً و تبدلاً فى المرأة ، وكذلك لما حصل بين الواجب تعالى و حقائق الممكنات  
نسبة خاصة صارت سبباً لاراءة حقائق الممكنات، وكما ان حصول الصورة فى المرأة  
و زوالها عنها ، لا يحدث تغيراً و تبدلاً فى المرأة فكذلك ظهور حقائق الممكنات  
و عدم ظهورها لا يصير سبباً لتبدل الذات الأقدس ، فالوجود الحق محيط بجميع  
ذرات العالم ، وكما انه لا يحصل لنور الشمس من اضاءته للمطهرات كمال ، و من  
اضاءته للنجاسات نقص ، فكذلك لا يحصل لوجود الحق من احاطته لجميع الأشياء  
كمال و نقص .

و منها - ان نسبة فيض الوجود الأقدس الى الصور العلمية التى هى حقائق الممكنات.  
كنسبة الروح الى البدن ، وكذلك نسبة هذه الحقائق الى الموجودات الخارجية،  
كنسبة الروح الى البدن ، ولا شك ان نسبة الروح الى البدن ، ليست نسبة الدخول  
و الخروج ولا الاتصال ولا الانفصال ، بل نسبة التدبير فقط .

ثم لا يخفى انه لما قيل : ان ظهور حقائق الممكنات من وجود الواجب تعالى ،  
فلايتوهم احد ان وجود الممكنات هو الوجود الحق ، فان هذا غير وارد على ذوق  
المتألهين ، بل انوردها يرد على مذهب الصوفية .

وقد قالو الدفع هذا الاحتمال : ان نور القمر مستفاد من الشمس ، وليس للقمر نور من نفسه ، بل يقاض عليه من نور الشمس عند نسبة خاصة بينهما ، ولاشك ان نور الشمس لا ينتقل اليه و لا ينقسم حتى يصير بعضه فى القمر و بعضه فى الشمس ، بل الشمس ونورها بحالهما ين غير تغير و تبذل ، وهى منورة بنورها ، والقمر يصير نورانياً من شعاع نورها ، ولاشك ان نور الشمس ليس عين نور القمر ، ولكن نور القمر عين نور الشمس ، بمعنى : ان نورانيته من شعاع نورها ، وهكذا الحال فى وجود الممكنات ، فان الواجب تعالى شأنه موجود بوجود هو عين ذاته ، و وجود الممكنات عبارة عن ظهوره فى حقايقها باعتبار حصول نسبة خاصة ، فحينئذ لا يلزم ان يكون للمكنات وجود مستقل حقيقى ، ولا ان يكون وجودها هو وجود الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل وجودها عبارة عن ظهور الوجود الحق فيها ، و بهذا يصير موجودة ، والواجب عين حقيقة الوجود ، كما ان الاشياء مضيئة باعتبار وقوع اشعة الأنوار عليها ، و النور مضى باعتبار نفسه . هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه هذا المذهب ، ولا يخفى انه يرد على هذا التوجيه ايضاً اكثر ما اورد على كلام المحقق الدوانى .

لا يقال : لا يرد على هذا التوجيه عمدة ما اورد على ذوق المتألهين ، و هى ان النسبة فرع تحقق المنتسبين ، والماهيات ليست بمتحققة ، و على التوجيه المذكور يتحقق المنتسبان :

احدهما - الوجود الحق ، و ثانيهما - الصور العلمية التى هى حقائق الممكنات .  
لانا نقول : هذه الصور العلمية ، ان كانت اشياء متحققة غير الوجود الحق موجودة فيه ، يلزم التكثر والتركيب فى الذات وهو باطل ، وان كانت اموراً اعتبارية محضة غير متحققة ، فلا يصلح لان يكون احدا المنوسبين .

ثم نقول : هذا الظهور البيّن الثابت لحقائق الممكنات الذى حصل من النسبة الخاصة المذكورة ، اما ليس شيئاً مطلقاً ، بل معدوم صرف ، فهو سفطة ؛ لان

الماهية امر اعتباری ، و ظهورها ايضاً اذا كان اعتبارياً ، فلا يكون شئ [شيئاً ظاهراً] محققاً في الخارج ، و هذا يرجع الى مذهب السوفسطائية . و اما امر اعتباری ، بمعنى ان وجودات الممكنات امور اعتبارية ، فان كان مع ذلك الماهيات ايضاً اعتبارية ، فيلزم ما ذكرنا ايضاً بعينه ، و ان كانت الماهيات اموراً محققة بعد انضمامها الى الوجود ، فهذا يرجع الى مذهب المتكلمين في وجودات الممكنات ، و ان كان بين المذهبين فرق في وجود الواجب ، فعلى مذهب المتكلمين حقيقة الواجب ايضاً ماهية من الماهيات ، و الوجود الذي هو امر اعتباري عنه ، و على ذوق المتألهين حقيقة الواجب صرف الوجود ، فيرجع حينئذ مذهبهم الى ان حقيقة الواجب صرف الوجود ، و حقيقة الممكنات ، ماهيات محققة في الخارج و وجوداتها امور اعتبارية و هي منتزعة من النسبة الخاصة المذكورة ، و حينئذ يرد عليه ما يرد على مذهب المتكلمين كما عرفت .

و يرد عليه ايضاً ما مر من انه لا معنى لتحقيق النسبة ههنا ، لأنه فرع ثبوت المنتسبين ، و اذا بطل الشقوق المذكورة ، يبطل المذهب المسمى بذوق المتألهين ، لانه لا يبقى شق آخر .

ثم ان بعضاً من الأفاضل المتأخرين ، استدل على اثبات ذوق المتألهين بدليل يرهاني عنده ، فلا بد لنا من ايرادها و الاشارة الى ما يرد عليه . قال ، طاب ثراه :

« اعلم ان الواجب الحق هو المتفرد بالوجود الحقيقي و هو عينه ، و غيره من الممكنات موجودة بالاتساق اليه و الارتباط به ارتباطاً خاصاً و اتساقاً مخصوصاً ، لا بعروض الوجود ، كما هو المشهور . و تحقيق ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين :

الاولى - ان الوجود قد يطلق ويراد به الكون في الاعيان ، و لا شك في كونه اعتبارياً انتزاعياً ، و قد يطلق ويراد به ما هو منشأ لاتزاع الكون في الاعيان و مصحح صدقه و حملة ، و هو بهذا المعنى عين الواجب ، فانه لو لم يكن في نفسه و بذاته مبدء لاتزاع الوجود و مصداق صدقه ، لم يكن في حد ذاته من حيث هي

موجوداً ، فيحتاج الى فاعل يجعله موجوداً بالضرورة ، فان توسط الجعل بين الشئ و نفسه ممتنع ، واما كونه شيئاً آخر و صيرورته امراً آخر بعدما يمكن فى نفسه وحدذاته ، فمحتاج الى جاعل و فاعل ايضاً .

الثانية - ان مناط الوجوب الذاتى ليس الا كون نفس الواجب من حيث هى مبدأ لانتزاع الوجود والموجوديّة ، فانا اذا فتشنا و تفحصنا عن امر يكون منشأ لعدم احتياج الواجب فى الموجودية الى العلة والجاعل و استنعنا عنه ، لانجد الا كون الواجب فى حدذاته و فى نفسه من حيث هو منشأ و مبدأ لانتزاع الوجود ومصادقاً لصدق الموجود ، فانا نعلم بالضرورة ، ان الشئ اذا كان من حيث ذاته بحيث يصح انتزاع الموجودية عنه ، لأستغنى عن فاعل و جاعل يجعله موجوداً ، ولا يحتاج اليه فيه اصلاً، ثم انه اذا كان كون الشئ فى حدذاته بحيث يصح انتزاع الوجود عنه مناطاً لوجوبه و مستلزماً لكونه واجباً بالذات ، لا يكون الممكن من حيث ذاته و فى حد نفسه و من حيث هو مبدأ لانتزاع الوجود و مصادقاً لصدق الموجود بالضرورة و الالكان واجباً بالذات ، فكل ممكن ليس من حيث ذاته وفى حد نفسه مبدأ لانتزاع الوجود اصلاً بالضرورة ، فمناط الوجوب الذاتى كون حقيقة الواجب من حيث هى منشأ لانتزاع الوجود و مصادقاً لصدق الموجود ، و مناط الامكان الذاتى ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هى كذلك، و اذا عرفت هاتين المقدمتين ، اقول: كل ممكن سواء سمنى بالوجود او الماهيّة ، لا يكون نفس ذاته من حيث هى بحيث يصح انتزاع الوجود والموجود عنها ، والالكان واجباً لما مرّ آنفاً ، فهو حين الوجود ، اما ان لا يكتسب من الفاعل الموجد حيثيّة مصححة لانتزاع الوجود عنه ، او يكتسب تلك الحيثيّة عنه ، فان لم يكتسب فقد بقى على ما كان عليه فى نفسه من عدم صلاحيّة لانتزاع الوجود عنه ، فلم يصر موجوداً بعد بالضرورة ، هذا خلف .

وان اكتسب من الفاعل تلك الحيثيّة ، فنقول : هذه الحيثيّة ليست من نفس ذاته

من حیث هی، والالکان واجباً لمامرفی المقدمة، ولهذا صرح العلامة الدوانی فی حواشیه علی التجرید :

«بان مبدا انتزاع الوجود فی الممكن ذاته من حیث تکشبه من الفاعل ، و فی الواجب ذاته بذاته ، فلا بد ان یکون غیر نفس ذاته ، ولا یمكن ان یکون ذلك الغير امراً انتزاعياً ، والاحتاج الی مبدا موجود مصحح لاتزاعه ، فان الامر الاعتباری لا یکون نفس امری الا اذا کان له مبدا موجود فی الخارج بل لamenی لنفس امریته الا کون ذامبدا موجود علی ماصحوابه ، وذلك المبدأ لا یکون نفس ذاته من حیث هم ، والالکان الممكن بنفس ذاته مبدأ لاتزاع امر هو مصحح لاتزاع الموجودة ، و ذلك مستلزم لکونه مبدأ انتزاع الوجود والموجودیة بنفس ذاته ، فانها بنفسها مبدأ انتزاع لاهو مبدأ انتزاع الموجودیة ، فیکون واجباً بالذات ، و ایضاً هو خلاف الفرض ، فیکون ذاته باعتبار آخر و حیثیة أخرى و ننقل الکلام الیها حتی یتسلسل ، و هو مستلزم لان لا یکون الحیثیة المكتسبة المفروضة ، نفس امری ، لعدم انتهائها الی مبدأ موجود مصحح لاتزاعها ، ولا بد فی کل اعتباری نفس امری من مبدأ كذلك بالضرورة ، وان کان ذلك الغير اعنی : الحیثیة المكتسبة من الفاعل امراً موجوداً ممکناً، لا یکون نفس ذاته من حیث هی مبدأ لاتزاع الوجود ، والالکان واجباً لامر ، فننقل الکلام الیه ، حتی یتسلسل ثم انا ننقل الکلام الی مجموع تلك الامور الغير المتناهية ، فنقول : لیس ذلك المجموع لامكانه مبدأ لاتزاع الموجودیة بنفس ذاته من حیث هی ، فیحتاج الی امر آخر ، هذا خلف . ولا یمكن ان یکون الحیثیة المكتسبة نفس ذات الواجب بالذات بانضمامه الی الممكن ، والالکات حالة فی الممكن اومحلاله ، وکلاهما محال ممتنع علی ما بین فی موضعه ، فبقی ان یکون الحیثیة المكتسبة المصححة لاتزاع الوجود ، ارتباط الواجب به ارتباطاً خاصاً غیر الحالیة والمحلیة بحيث یصح انتزاع الوجود عنه بذلك الارتباط الخاص ، اذ لامجال لاحتمال آخر ، فیکون امکانات موجودة بذلك الارتباط بعروض الوجود ، و هو ما اردناه .

ثم اعلم : ان تلك الارتباط كما مریس بالحالية ولا بالمحلية ، بل هي نسبة خاصة و تعلق مخصوص ، يشبه نسبة المعروض الى العارض بوجه من الوجوه ، وليس هي بعينه كما توهم . و الحق ان حقيقة تلك النسبة و الارتباط و كیفیتها مجهولة لا يعرف ، و نعم ما قال بعض المحققين : « كلما قيل اويقال في تقريب تلك النسبة فهو مبعد بوجه » و تلك النسبة المخصوصة هي بعينها معيَّته سبحانه و تعالى بالممكنات على ما يدل عليه قوله ، تعالى « وهو معكم اينما كنتم » ، بل هي بعينها نسبة العلية والايجاد ، و لهذا قيل : ان معية ذات الحق للممكنات ، ليس الاقيشوميَّتها للماهيات ، ولا شك ان تلك المعية ليست من قبيل معية الجوهر بالجوهر ، والعرض بالعرض ، والجوهر بالعرض ، بل ليست من قبيل معية موجود بموجود ، بل انما هي من قبيل معية الوجود (بل ماهية من حيث هي - كذا-).

و ما ذكرناه ظهر ان للواجب نسبة خاصة وارتباط مخصوصة بما سواه من معلولاته ، و تلك النسبة باعتبار نسبة الانية والوجود ، و باعتبار نسبة العلية والايجاد و باعتبار نسبة المعية والقرب ، و ليس بين تلك النسب الثلاث تغاير بالذات بل بالاعتبار .  
فما ذكره العلامة النيسابوري في تفسيره من انه : « لاذرة من ذرات العالم الاونور الأنوار محيط بها قاهر عليها اقرب من وجودها اليها لا بمجرد العلم<sup>٢</sup> فقط ، ولا بمعنى

١ - س ٥٧ ، ي ٤ .

٢ - چون برخی از متکلفین در تفسیر کریمه « و هو معکم اینما كنتم » بواسطه غفلت از سر حقیقت احاطه قیومی حق گفته اند : مراد از معیت واجب با ممکنات ، معیت عامی است نه معیت عینی و خارجی ، خیال کرده اند ، احاطه حق و معیت وجود مطلق با ممکنات ، مستلزم حائل و اتحاد اوست با ممکنات و تفهمیده اند که حق اول بحسب وجود مقوم اشیاست و تقوُّم وجودی ملازمست با اتم انحاء قرب مقوم نسبت به مقوم ، تقوُّمی اتم از تقوُّم ماهیت مثل انسان ، نسبت باجزاء خود ، مثل حیوان و ناطق و مقوم وجودی باید در ذات مقوم متحقق باشد نه بتمام هویت چون وجود و مظهر محدود حکایت از نامحدود ننماید و غیر متناهی بتمام جلوه متجلی در محدود نگردد و لازم ایجاد تنزل علت است در صورت معاول بدون تجافی

الصنع والایجاد ، بل بضرب لا یكشف عنه المقال غیر الخیال » محل تأمل بل تلك

→

ءات از مقام کبریائی خود .

نسبت مطابق بمقید ، نسبت حال و محل و ظرف و مظهر و مظهر نمی باشد ، کما این که انطوای کثرات در وحدت مطلقه بنحو ظرف و مظهر و یا اتحاد نمی باشد . بواسطه غفلات از سر این امر و عدم تعقل توحید و جودی و عدم درک آن از راه ذوق سلیم و نرسیدن بحقیقت آن از طریق کشف تام و صحیح بارشاد مرشد معصوم منصوص از ولی کامل و یا نبی خاتم ، جمع کثیری از اهل نظر و بهری از مدعیان کشف بهلاک ابدی و شقاء دائمی گرفتار شده اند .

بعضی در ورطه اباحه افتاده اند و چون بزعم خود وجود را واحد دیده و از سر وحدت اطلاقی جامع ظاهر و مظهر غافل مانده و از ناحیه عدم فرق بین حق مطلق و مقید و قعوائی الاباحه و صاروا من الکفار الملحدین . قائل به اباحت به حلال و حرام و پاک و نجس معتقد نمی باشد و از فسق و فجور و ترک واجبات و شرب خمر و زنا و غیر اینها از معاصی کبیره روگردان نیست .

برخی بالحاد گرائیده اند چون بین جهت ظهور و بطون وجود فرق قائل نگشته اند و از ظاهر مقید به باطن مطلق عدول نموده و حکموا بحقیقه الباطن و بطلان الظاهر ، و ندانسته اند که پرتو نور حق بهرچه تابیده است و اراده و مشیت او در هرچه سریان نموده حق است و تام و تمام وانه تعالی ما خاق امراً باطلاً و ان لا باطل فی الوجود ولا مجاز و نعوذ بالله من التفوه بالالحاد .

کسانی که از ظاهر شریعت محمدی بباطن آن عدول نموده اند مانند اسماعیلیه و در احکام شرع نبوی و فروع از احکام نه عقاید و اصول ، بتأویل قائل شده اند از ملحدان بشمار می روند ولذا جمعی از محققان ما از اسماعیلیه به باطنیه و ملاحده تعبیر نموده اند .

بواسطه غفلت از سر وحدت مطلقه و عدم نیل به مقام جمع بین ظهور و بطون ، جمعی باتحاد قائل شده اند و لذا برخی از قلندران صاحب سبیل ، حکم باتحاد خود باحق مطابق نموده بدون ارتقاع غیریت و نیل بمقام فناء حقیقی . نصاری نیز از قائلان باتحادند - و ندانسته اند که در وحدت دوئی عین ضلال است .

قائلان بحول از قلندران عامی و نصاری نیز از سر وحدت غفلت نموده و در مقام فرق بین ظاهر و مظاهر در ورطه حلول حق در مظاهر خلقی پرتاب شده اند . نصاری حق را حال در بدن عیسی و صوفیه ملاحده حق را حال در قلوب عباد دانسته

←



الاحاطة و القرب والمعيّة بعينها نسبة العليّة والايجاد . فان الحق الحقيقي بالتصديق، انه لا يعيّن نسبة الواجب الحق الى معلولاته اصلاً، كما قال العلامة الشيرازي في شرح الاشراف ناقلاً عن المصنف ، من انه «لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه ، بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحّح جميع الاضافات<sup>١</sup>» فافهم .

والأقرب في تقريب تلك النسبة اعني احاطته و معيّته بالموجودات، ما قال بعضهم من ، ان من عرف معيّة الروح و احاطته بالبدن مع تجرّده و تنزّهه عن الدخول فيه

→

و در بيان مرام خود اراجيف بى شمارى ذكر کرده اند .

برخی از ارباب عرفان بواسطه غفلت در سلوك و عدم تبعيت از صاحب مقام عصمت در رسوم خلقى متوقف و در حال احتجاج از حق متصف بظهور و بطون باقى مانده اند . بعضى بكمس قدرت شهود ظاهر و باطن وجود را نداشته و در مشاهده حق از خالق غافل ماندند و بحجاب وحدت گرفتار آمدند و قهراً حق را كماحقّه نشناختند . الجمع شهود الحق بلاخلق والفرق الاحتجاج بالخلق عن الحق . كل من شاهد الخالق وكثرته واحتجب به عن الحق فهو محجوب عن الحق بالخلق ، و من شاهد الحق واحتجب به عن الخالق فهو محجوب بالحق عن الخالق .

موحد حقيقى بايد جامع بين جمع و فرق باشد ، احتجاج از هريك از اين دو نقص است ، چون احتجاج اول سبب زندقه والحاد ، و دوم علت اعتقاد به تعطيل فياض على الاطلاقست لذا مرشد كل امام جعفر صادق فرمود: «الجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع بينهما توحيد» و نيز فرمودند: «اياكم والجمع والتفرقة» باين دو دسته از ناس ملحقند قائلان باجمال صرف و تفصيل صرف وقائلان به تمثيل و تشبيه و قائلان به تنزيه و تعطيل ولذا قال عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض بل امرين الامرين» لمحوره جلال الاشتيانى .

١ — كالرازقيّة والمصوريّة ونحوهما ، ولا ساوب كذلك ، بل له سلب واحد يتبعه جميعها ، وهو سلب الامكان ، فانه لا يدخل تحت سلب الجسميّة والعرضيّة وغيرهما كما يدخل سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية و المدرية عنه، وان كانت الساوب لا تكثر على كل حال . وهذا مما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ، ولم اجد في كلام غيره . انتهى ما قاله العلامة الشيرازي في شرحه على كتاب الحكمة الاشراف ط ك ١٣١٣ هـ . ق . ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

و الخروج عنه ، و اتصاله به و انفصاله منه ، عرف بوجه ماکیفیة احاطته تعالی و معیته بالموجودات من غیر حلول و اتحاد و لادخول و اتصال و لاخروج و انفصال ، و ان كان التفاوت فی ذلك كثيراً بل لا یتناهی ، و لهذا قال : من عرف نفسه ، فقد عرف ربه . انتهى .

و یرد علیه : انه لم یاجوز ان یتكون مبدء انتزاع الوجود العام البديهي ، هو الوجود الخاص الذي للممكن و هو امر متحقق فی الخارج كما عرفت ، و هذا الوجود الخاص معلول للواجب و مع ذلك منشأ لاتنزاع الوجود العام ، و من این نسلم ان منشأ الانتزاع يجب ان یتكون واجباً لذاته ، بل الواجب ما هو منشأ لاتنزاع بمحوضة ذاته و صرف حقیقه من غیر احتیاج الی علة ، و اما الوجود الخاص ، فهو فی منشأیة الانتزاع محتاج الی الغير بمعنی احتیاجه الیه فی الصدور ، و اذا صدر منه فیصیر منشأ لاتنزاع . فمادكره القائل من ان الأمر الممكن الموجود ان كان منشأ لاتنزاع الوجود یتكون واجباً محل بحث ، لأن ما هو مدأ لا تنزاع مع عدم افتقاره فی الصدور و التحقق محتاجاً الی الغير ، و مع ذلك كان منشأ لاتنزاع ، فلا یلزم ذلك ، و هذا امر فی غایة الظهور .

و مادكره من حدیث المعیة و انها نسبة الصنع و الایجاد ، فمسلم ، و لكن لا یلزم

۱- یعنی مطلق و جوب ، اعم است از واجب بالذات و واجب بالغير ، چون وجود مساوقست با جوب ، و واجب الوجود منشأ انتزاع وجودست بضرورت ازلیه و وجود امکانی منشأ انتزاع وجودست بضرورت ذاتیه چون در وجود و ضرورت و جوب مستند به حیثیت تعلیلیه است ، لذاته علی الاطلاق موجودست و نه بطور مطابق واجب ، و ماهیت امکانیه منشأ انتزاع وجودست مستنداً به حیثیت تقيیدیّه .

عرفا وجود را واحد شخصی دانسته اند ، اصل حقیقت را منشأ انتزاع جوب می دانند بضرورت مطلقه ، و ممکنات را نسب و اضافات وجود حق و ثانیة ما یراه الاحول دانسته و گفته اند ، نسب و اضافات و ظهورات شیء همان شیء است در مقام ظهور و غیر اوست در مقام بطون ، لانه احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير مستر مستور : « از فریب نقش نتوان خامه نقاش دید » .

منه اثبات هذا المذهب ، لأن بناءه على عدم تحقق الوجودات حقيقة للممكنات و تحقق معيته تعالى بالمعنى المذكور مع الأشياء غير مناف لتحقيق الوجودات للممكنات . هذا ، و قد عرفت المفسد الذى يرد على هذا المذهب .

و اورد عليه العارف المتأله الشيرازى ايضاً ب : أن فيه النظر من وجوه :

الاول - ان كون ذات الواجب بذاته وجود الجميع الماهيات من الجواهر و الاعراض ، غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل ، فان بعض افراد الموجودات ممّا لا تفاوت فيها بحسب الماهية ، مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود ، ولا يعقل تقدّم بعضها على بعض بالوجود مع كون الوجود فى الجميع واحداً وحدة حقيقة متساوية الى الكل . فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس فى الوجود الحقيقى ، بل فى نسبتها وارتباطها اليه ، بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقى اقدم من بعض آخر .

نقول : النسبة<sup>۲</sup> من حيث انها نسبة امر عقلى لا تحصل ولا تفاوت لها فى نفسها بل باعتبار شئ من المتسبين فاذا كان المنسوب اليه ذاتاً احدىة والمنسوب ماهية و الماهية بحسب ذاتها لا تقتضى نسباً من التقدم و التأخر والعلية والمعلوية ، ولا

۱ - تفاوت و شدت و ضعف و تقدّم و تأخر بنابر مبنای عرفا باصل وجود برنمی گردد و ناچار تفاوت و اشتداد در ظهورات و مظاهر اصل و احدث و اصل واحد ، جلوه های مختلف دارد ، چون عرفا ادله نفی تشكيك را تمام دانسته و تشكيك خاصى را نپذيرفته اند و تفاوت را بانحاء ظهورات ارجاع داده اند . براى بحث تحقيقى رجوع شود بمقدمه و حواشى نگارنده بر تمهيد القواعد و حواشى آقا محمد رضا بر مقدمه شرف الدين قيصرى (جلال آشتياني) .

۲ - مكرر عرض شده كه مراد عرفا از نسب و اضافات ، ربط و نسبت اشرافى است نه نسب مقولى و مراد از جوهريت اصل وجود و عرضيت وجودات امكانى ، جوهر و عرض مصطلح حكما نمى باشد . رجوع شود به تحقيق رشيق آقا محمد رضا در اصطلاح جواهر و عرض بمشاي عرفا ، حقير نگارنده ، اين حاشيه را كه رساله اى مستقل است در مقدمه قيصرى نقل نموده است .

اولویة ایضاً لبعض افرادها بالقیاس الی بعض ، لعدم حصولها و فعلیتها فی أنفسها و بحسب ماهیتها ، فمن این یحصل امتیاز بعض افراد ماهیة واحدة بالتقدم فی النسبة الی الواجب والتأخر فیها ؟ .

الثانی - ان نسبتها الی الباری ان كانت اتحادیة ، یلزم کون الواجب ، تعالی ، ذاماهیة غیر الوجود ، بل ذاماهیات متعددة متخالفة و سیجیئ ان لا ماهیة له تعالی ، سوى الانیة ، وان كانت النسبة بینها و بین الواجب ، تعالی ، تعلقیة ، و تعلق الشئ بالشئ فرع وجودهما و تحققهما ، فیلزم ان یکون لكل من الماهیات وجود خاص متقدم علی انتسابها و تعلقها ، اذلا شبهة فی ان حقایقها لیست عبارة عن التعلق بغيرها ، فاناکثیراً ما تصور الماهیات و نشك فی ارتباطها الی الحق و تعلقها به ، تعالی ، بخلاف الوجودات ، اذیمکن ان یقال ان هو یاتها لا یغایر تعلقها و ارتباطها ، اذلا یمکن الاکتناه بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقیقة سببه و جاعله ، كما بین فی علم البرهان و سنین فی هذا الکتاب ، انشاء الله .

الثالث - ان وجودات الاشیاء علی هذه الطریقة ایضاً متکثرة کالموجودات الا ان الموجودات امور حقیقیة والوجودات بعضها حقیقی کوجود الواجب ، و بعضها انتزاعی کوجودات الممكنات ، فلافرق بین هذا المذهب والمذهب المشهور الذی علیه الجمهور من المتأخرین القائلین بان وجود الممكنات انتزاعی و وجود الواجب عینی لانه تعالی بذاته مصداق حمل الموجود ، بخلاف الممكنات ، الا ان الأمر الا انتزاعی

١ - واعلم ان جمیع الممكنات بالنسبة الی وجوده المفیض للأشیاء روابط و نسب و اضافات محضة ، لا شیء لها الربط و الاضافة و لذا لا یكون للوجود الامکانی استقلال و تمامیة بلکه به نفس ارتباط بحق متحققند . بنابر این کلیة مناقشات مذکور در متن اصلاً به مسلك عرفا وارد نمی باشد . ظواهر قول آنان اگرچه متحمل اشکالات و مناقشات است ولی بعد از تأمل و دقت و مراجعه بافکار آنان عدم ورود این مناقشات و نظایر آنها اظهر من الشمس می باشد . و یجب علینا ان لا نبادر بالاشکال و الایراد قبل التعمق والتدبر - والله یقول الحق و یهدی السبیل -

المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب او التعلق او الربط او غير ذلك : فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقى شخصى، والوجود كلى متعدد دون الطريقة الاخرى لواجه له ظاهراً ، بل نقول لأفرق بين هذا المذهبين فى ان موجودية الاشياء ووجودها معنى عقلى ومفهومه كلى شامل لجميع الموجودات، سواء كان مابه الوجود نفس الذات اوشئاً آخر ارتباطيا كان اولاً ، فان اطلق الوجود على معنى آخر و هو الحق القائم بذاته ، لكان ذلك بالاشتراك » انتهى .

اقول : ما ذكره جيداً الا ان قوله : بخلاف الوجودات، اذ يمكن ان يقال ان هوياتها لا يغير تعلقها (الى قوله) كما يتن فى علم البرهان ، ستعلم انشاء الله تعالى ، مافيه .

فان قلت : هل — بل يرد . . . ظ — يرد على هذا المذهب ايضاً انه لاشك ان الوجود العام البديهى متزع من الممكنات الموجودة، فمنشأ الانتزاع ان كان الوجود الحقيقى ، ولم يكن له منشأ انتزاع سواء فيكون الوجود العام لازماً مساوياً للوجود الحقيقى ، والهويات الممكنة جميعاً متحدة مع الوجود العام فى الخارج ، وانما تغايرها له فى لحاظ العقل فقط ، و هذا امر لا يشك فيه احد من ارباب العقل ، واذا كانت الهويات الممكنة متحدة فى الخارج بالوجود العام ، يجب ان يكون متحدة بالوجود الحقيقى ايضاً ، لان كل شئ يكون متحداً مع اللازم المساوى يكون متحداً مع ملزومه ايضاً ، فالهويات الممكنة لما كانت متحدة مع الوجود المطلق الذى هو لازم مساوٍ للوجود الحقيقى ، يجب ان تكون متحدة مع الوجود الحقيقى ايضاً ، و حينئذ يلزم ان يكون الوجود والموجود كليهما واحداً ، مع ان بناء هذا المذهب على ان الوجود واحد ، والموجود متكرر ، وان كان منشأ انتزاع الوجود المطلق هو الهويات الممكنة ، ولاشك انها مختلفة متغايرة بانفسها، فيلزم ان ينتزع مفهوم واحد من امور مختلفة بذواتها وحقائقها ، و هذا غير جائز ، لما حقق من ان مابه الاشتراك العرضى تابع لمابه الاشتراك الذاتى ، مع انه لا معنى لأنتزاع الوجود من الماهيات الممكنات من حيث انها ماهيات .

قلت : الحق ان هذا الایراد غير وارد على هذا المذهب ، لان للقائلين به ان يقولوا : ان الوجود المطلق كما ينتزع من الوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات ينتزع من الهويات الممكنة ايضاً ، باعتبار ارتباطها بالوجود الحقيقي و هو اعنى الوجود المطلق مقول بالتشكيك وله حصص مختلفة بالكمال و النقص و الشدة و الضعف كل حصة منها ينتزع من موجود خاص ، فاکمل الحصص ما يكون مبدأ انتزاعه الوجود الحقيقي ثم الحصة التي لها ارتباط بالوجود الحقيقي بلا واسطة موجود آخر ، و هكذا والوجود المطلق الاثباتي ينتزع من تلك الحصص المختلفة بالكمال والنقص ، و هذا ليس بمحال ، لان المحال ان ينتزع مفهوم واحد من حقائق مختلفة بذواتها من جميع الوجوه ولم يكن متفقة ولا مشتملة على الامور المتفقة او الامر المتفق ، ولم يكن ايضاً منتسب الى امر واحد ، ولم يكن اختلافها ايضاً في نحو الحصول اعنى الكمال و النقص اما اذا كانت الامور المتباينة احداً لاقسام المذكورة ، فلا مانع من ان ينتزع منها مفهوم واحد ، فالوجود المطلق لما كان له حصص مختلفة بالكمال و النقص فقط فيمكن ان ينتزع منها مع كونه مفهوماً واحداً ، كما ان مفهوم السواد ينتزع من الأفراد المختلفة بالشدة والضعف مع كونه مفهوماً واحداً ، وكذا النور و غيرهما من الماهيات المقولة بالتشكيك ، بل يمكن ان يقال جميع الهويات لما كانت منتسبة الى امر واحد هو الوجود الحقيقي و مرتبطة به فصارت لاجل هذه النسبة التي هي امر واحد ، مبادئ لأنتزاع مفهوم واحد .

فان قلت : الوجود للممكنات على هذا المذهب مجرد الاعتبار و ليس للممكنات وجود ، فكيف يكون له حصص ينتزع منه الوجود المطلق ؟ .

قلت : لهم ان يقولوا : ان هذه الحصص ايضاً اعتبارية ، وهم يلتزمون ذلك بناءً على مذهبهم ، الا ان هذا ليس حقاً في الواقع ، فبعد ابطال هذا المذهب على ما قررنا سابقاً يبطل هذا ايضاً .

## المبحث الثالث عشر

فی تفصیل القول فی وحدة الوجود و ذکر ماقیل فیها و احقاق ما هو الحق و ابطال ما هو الباطل .

اعلم : انما وصل الينا من قدماء الصوفية فی بیان وحدة الوجود ، هو ان الوجود واحداً هو الواجب ، تعالی شأنه ، و هو سار<sup>۲</sup> فی هیاكل الممكنات ، لكن لا بطریق الحلول و العروض ، بل سریاناً مجهول الكنه ، و يقولون ادراكه موقوف على المكاشفة و المشاهدة و لا يمكن فهمه بطریق الاستدلال و النظر . ثم جمع من المتأخرين الذين جمعوا بين الذوق و النظر تشمروا لتصحيح وحدة الوجود على مذاق العقل ، فذهب كل واحد منهم الى طريق ، فلا بد لنا من ذكر هذه الطرق و تحقیق القول فیها ، حتى يظهر جليلة الحال .

۱ - باید باین نکته نیز واقف بود که مقام ذات و مرتبه بطون و خفاء و حقیقت صرفه وجود مبّرراً از جمیع تعیّنات است از جمله تعین و جویی ، لذا بمقام ذات اضلاق و جوب وجود یا موجود نیز از باب ضیق خناق است و مقام جوب وجود همان مرتبه احدیت است که اول تعین عارض بر ذات است .

« به بین تفاوت ره از کجاست تا بکجا »

۲ - و اعلم ان مرادهم من السریان ، هو السریان الفعالی لان سریانیه فی الممكنات و تجلیه فی المظاهر ، انما یكون بسریان نوره و ظهوره بحسب فیضه المقدس فی المجالی و الملابس و احاطه ذات او نسبت بخلائق ، احاطه قیومیه است که هر موجود صادر از حق باندازه وجود خود متقوم بحق است نه آن که تمام هویت حق مقوم ذات او باشد ، چون مقید بما هو مقید ، تاب تحمّل جاوه مطلق را بوصف اطلاق ندارد و ان الافاضة بقدر المستفیض لذا معیت مطلق با مقید از طرف مطلق است و از جانب مقید سهم قرب و تقوم بحق بقدر وجود مقیدست نه بحد وجود مطلق . لذا نسبت او بکلیه مظاهر متساوی و مظاهر از جهت قرب و بُعد متفاوتند .

آن نه روئیست که من وصف جمالش دانم این حدیث از دگری پرس که من حیرانم اگر در کلمات اهل عرفان می بینی که حق مطلق عین خالق مقید است بدان که مراد عینیت به حسب ظهور و سریان فعلی در اشیاست و مطلق ساری در اشیا وجود

الطريقة الأولى - مذكره الأكثر و هو انه كما ان الطبيعة الكلية لها ثلاث اعتبارات : احدها ، بشرط التعيّن ، وبهذا الاعتبار يسمّى مادة عقلية ، وهى ليست موجودة فى الخارج .

وثانيها - بشرط التعيّن ، وهى بهذا الاعتبار عين الشخص الموجود فى الخارج .  
و ثالثها - لا بشرط التعيّن ولا بشرط عدمه ، بل اعتبارها مطلقه عنهما ، وبهذا الاعتبار يسمّى كلياً طبيعياً . و قد وقع الخلاف فى تحقّقه فى الخارج كما هو مسطور فى الكتب ، كذلك لحقيقة الوجود التى هى منشأ انتزاع مفهوم الوجود البديهي العام ثلاث اعتبارات نظراً الى تعيّنات الماهيات : احدها - بشرط عدم الماهية و عدم التعيّن مطلقاً ، و هو بهذا الاعتبار حقيقة الواجب ، تعالى ، عند الحكماء .

و ثانيها - لا بشرط تعيّن من التعيّنات الماهيات ولا عدمه ، و هو بهذا الاعتبار حقيقة الواجب ، تعالى ، عند الصوفية .

و ثالثها - بشرط تعيّن من تعيّنات الماهيات ، وهو بهذا الاعتبار عين الممكن ، فحقيقة كل ممكن عبارة عن حقيقة الوجود المخلوطة مع تعيّن ماهية من الماهيات ، و

→

عام است و ابن گفته همانست اهل حكمت گویند : بسيط الحقيقة كل الاشياء - آنچه كه از سنخ خودست و قيود وارد بر وجود حاكى از تنزل ذات در كسوت مظاهر از سنخ بسيط نمى باشد ، لذا گفته اند « ليس بشئ منها » من الاشياء - اين كه گفته اند مظاهر وجود متحدند با وجود مطلق ، اتحاد در مقام جمع را گویند ، كه عين مقام حق است نه اتحاد در مقام تفصيل ، و اين كه گویند ، سوى الله اضافات و نسب حقند ، نسب اشراقى را قصد کرده اند ، نه نسب مقولى ، چون نسبت فياض مطلق بأشياء نسبت ماهوى نیست تا چه رسد با ضعف ماهيات كه اضافه مقولى باشد ( جلال الدين آشتياني ) .

۱ - ملاحظه مى شود كه با مختصر توضيح جميع اشكالات وارده مرتفع مى شود ، و توضيح كلام آن كه اين اعظم چون وجود را مطلق از جميع قيود حتى اطلاق مى دانند و مطلق حتى از قيد اطلاق را كه از فرط تحصيل و فعليت و تماميت در مقام خفاء و غيب و بطون صرف قرار دارد و با هيچ موجودى از اين جهت ارتباط ندارد و لذا در

←



هذه الحقيقة ان اخذت لا بشرط التعین فهي حقيقة الواجب ، تعالى شأنه ، و ان اخذت بشرط تعین الماهية ، فهي حقيقة الممكن ، فموجودية حقيقة الممكن بهذا الوجود و التعین الذي هو الماهية امر اعتباری عارض لحقيقة الوجود و هذا محصل هذا التوجيه .

ویرد علیه علی ماذکره بعض المحققین ، ان الکلی الطبیعی امر مبهم<sup>۲</sup> لا یتحقق

→

مقام تنزه صرف قرارداد و آیات و روایات داله بر تنزیه صرف باین مقام ناظرند و این حقیقت بالحاظ تنزل از مقام صرافت چون اعتبار هر قیدی با او ملازم است با تجلیئی از تجلیات و ملازمست با تنزل از مقام اطلاق حقیقی و یکی از تنزلات وجود که مرتبه سوم از تنزل و تجلی محسوب می شود مقام خلق و امکان است و مقام خلق مقام تعین وجودست بصورت خلق و چون وحدت و اطلاق است نه عددی، تنزل از مقام اطلاق و ظهور بکسوت خلق ملازم با تحجافی وجود از مقام ذات نمی باشد و چون وحدت را عددی فرض کرده اند خیال کرده اند که یک حقیقت بدون قبول قیود هم حق است هم خالق است ندانسته اند که : کل جوز مدور ، لا کل مدور جوز .

۱ این عروض غیر از عوارض مصطلح در فن حکمت و میزان است این عروض عبارتست از قیود وارد بر مقام صرافت وجود بلخاظ تنزل آن از مقام اطلاق حقیقی و این منافات با هیچ اصلی ندارد و وحدت اطلاق می شود باعتبارات تنزلات و قبول قیود مختلف در عین وحدت با حکام متضاده متصف باشد ، مثل این که حق اول با حفظ وحدت با جمیع متباینات در درجه واحد معیت دارد درازمنه و امکانه مختلف موجود است بدون آن که نقص بر آن وارد شود و غفات از سر و حدت اطلاق این همه اشکال بار آورده است و هر کس بقدر فهم خود ایرادی کرده است و بلخاظ همین اطلاق ذاتی وجودست که هو الاول والاخر والظاهر و الباطن بر آن صادق است .

۲ - و اعلم انه لا یرد علیه ما حقق فی امر الطبیعی و نسبت به الی افراده الخارجیة ، لأن الماهیات من جهة ابهامها الذاتی تحتاج الی الامور الزائدة علیها الخارجة عنها و اما طبعی وجود که همان نفس طبیعت باشد که به حسب اصل ذات معرّا از جمیع تعیناتی است که از ناحیه تنزل وجود عارض بر وجود می گردد ، در تحقق نه آن که تنها محتاج به منضمات نمی باشد بل که جمیع عوارض و لوازم زائد بر آن منبعث از حاق ذات طبعی وجود می شود ، و از جمله شؤون و احوال آن تجلی علمی احدی است در احدیت و ظهور بصور کثرات علمی ناشی از تجلیات اسمائی در واحدیت و تنزل بصور خلقی

←

فی الخارج الابطعم تعین من التعینات ، بخلاف حقیقه الوجود ، فانها موجودة بذاتها من غیر احتیاج الی ضم تعین من التعینات ، فهو فی تحقیقه غنی عن عروض عوارض من تعینات الماهیات و غیرها ، فکیف یصیر معروضاً لتعین الممكن ، و الفرض ان حقیقه الوجود اذا اخذت لابشرط انضمامها الی تعین من تعینات الماهیات - فان كانت مبهمه غیر متحققه فی الخارج ، فیلزم «عیاذاً بالله» ان لا یكون واجب الوجود موجوداً خارجاً عن الممكنات ، بل یكون تحقیقه فی ضمن الممكنات ، و ان كانت

→

در مقام خلق و ابداع و تکوین . سر کلام و لب لباب مرام در اینجاست که طبایع کلیه از سنخ ماهیات بالذات فاقد تشخیص و تعین و ذاتاً خالی از انحاء تحصیلاتند و چون وجود و تشخیص زائد بر آنهاست شاید که مقوم و منشأ تجوهر ذات آنها امری و منشأ تحصیل خارجی آنها چیز دیگر باشد ، مثل ماهیت جنس و نوع که منشأ تقرر اجزاء ماهوی آنها ، اجزاء جنسی و لاحق فصلی است ولی سبب تشخیص و تحصیل خارجی آنها چیز دیگر است ، و ماهیت بهمین جهت هر چه از وجود و لوازم آن دور تر باشد ابهام و عدم تحصیل آن تام تر و از تحصیل و تشخیص عاری ترند ، ولی سنخ وجود هر چه بقیود ماهوی نزدیکتر شود ، ضعف آن بیشتر و دائره کمال آن تنگتر و هر چه از قیود و عوارض غیر سنخ خود دور شود تمامتر و فعلیت آن شدیدتر شود تا برسد بمقامی از سعه و اطلاق که از نهایت کلیت و اطلاق قبول اسم و رسم نیز ننماید و در هیچ مظهری از مظاهر نگنجد و غیر را در مقام بی مقامی خود راه ندهد و اصلاً غیری باین اعتبار باقی نگذارد .

لذا عدم قید در وجود حاکی از نهایت صرافت است و لسان او در این مقام « لمن الملك اليوم » است و عدم قید در کلی طبیعی ماهوی حاکی از نهایت ضعف و ابهام است ، و لسان آن در این مرتبه « از ضعف بهر جا که نشستیم وطن شد » می باشد .  
— المخرره جلال الاشتیانی —

۱ - گفتیم که تعینات لاحق بر وجود بواسطه کلی طبیعی وجود متحققند ، چون منبعث از اصل وجودند و قائمند باصل طبیعت وجود نسبت اصل وجود باین تعینات ، نسبت اشراقی و انبساطی است و تعینات لاحق بر ماهیت سبب تحقق کلی طبیعی از سنخ ماهیات می باشند ، چون این تعینات بحسب عقل عارض و لاحق بر ماهیتند و بحسب خارج ماهیت از ناحیه عوارض فردی و لوازم وجود متحقق می شود .

متحققة في الخارج في غنية في تحققها عن العروض . ثم لا يخفى ان حقيقة الوجود مع قطع النظر عن انضمامها الى تعيينات الماهيات ، يكون متعينة لانه لا يتصور ان يكون شئ متحققا في الخارج ولا يكون متعينا ، و مع ذلك صرح الاكثر منهم بان حقيقة الوجود التي هي حقيقة الواجب ، تعالى شأنه ، مطلقة في حد ذاته عن التعيين والتقيد وانما يصير متعينا بانضمامه الى تعيينات الماهيات .

قال بعض محققى العرفاء : الممكن هو الوجود المتعين ، فامكانه من حيث تعيينه و وجوبه من حيث حقيقته ، و ذلك ان التعيين نسبة عقلية ، فهي بالنسبة الى المرجح واجبة للمتعيين ، والتعيين هو حدوث ظهور الوجود من وجه معين تعيينه القابل للمعينة للوجود بحسب خصوصية الذاتى ، فيمكن بالنظر الى كل تعيين حادث للوجود ان ينسلخ الوجود عنه و تعيين تعيينا آخر و ينعدم التعيين الاول ، اذ نفس التعيين هو الواجب للوجود الحق السارى فى الحقائق ، بمعنى انه شرط لظهوره فى المراتب لا لتحقيقه فى ذاته والا لا تقلب الواجب، ممكنا ، وليس كل تعيين معين واجباله على التعيين الالموجباته والوجود المتعين لا ينقلب عدما بل ينقلب بتعيناته بتعينات آخر غير تعيينات قبلها ، فيحقق من هذا حقيقة الامكان للتعيين المعين ، و هو نسبة عدمية فى الوجود ، فهو بين عدم و وجود فمهما رجع الحق الى نور الوجود على ذلك الوجه المعين ، بقى موجودا . والتحقيق انه لا يبقى آئين ، بل يتبدل مع الآتات ، و ان اعرض عنه التجلى الوجودى ، انعدم و عاد الى اصله . هذا اصل الامكان .

و اما اسم الغير والسوى للممكنات ، فذلك من حيث امتيازاتها النسبية والذاتية

١ - تعيين و عدم تعيين مستعمل در وجود ، غير تعين مصطلح در ماهيات است ، وجود غير متعين ، يعنى وجود مبداً از حدود عدمى و ماهيت غير متعين ، يعنى مفهوم مبهم كه در تحقيق خارجى محتاج بوجود است لذا در حقيقت ماهيات از عوارض وجود و ناشى از تجليات وجود است . با اين توضيح اكثر اين قبيل از اشكالات كه در شرح مقاصد و مواقف و در برخى از كتب حكميه موجود است مرتفع مى شود ( جلال آشتياني ) .

بالخصوصیات الاصلية ، فهي من هذا الوجه اغيار بعضها مع بعض . واما غيريتها  
 نلوجود المطلق الحق ، فمن حيث ان كلاً منها تعين مخصوص للوجود  
 الواحد بالحقيقة يغاير الآخر بخصوصية ، والوجود الحق لا يغاير الكل ولا يغاير  
 البعض ، لكون كلية الكل وجزئية الجزء نسباً ذاتية له ، فهو لا ينحصر في الجزء ، ولا  
 في الكل ، فهو مع كونه فيهما عينهما لا يغاير كلاً منهما في خصوصهما ، ولكن غيريته  
 في احادية جمعه الاطلاقى ، مطلقة عن الكلية والجزئية والاطلاق ، فما في الحقيقة  
 الوجود مطلق و وجود مقيد ، وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة ، والاطلاق والتعين  
 والتقييد نسب ذاتية له ، وتلك المعاني والنسب ليست زائدة عليها الا في التعقل دون الوجود ،  
 فلا تمايز ولا تغاير الا في التعقل ولكن العقول الضعيفة يغلط » ، انتهى .

و قال ايضاً : « وجود الممكنات ، ليس يغاير الوجود الحق الباطن المجرد عن  
 الأعيان والمظاهر الانسب واعتبارات ، كالظهور والتعين والتعدد الحاصل بالاقتران  
 وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر .  
 فللولوجود اعتباران : احدهما - من حيث كونه وجوداً فحسب ، وهو  
 الحق ، وانه من هذا الوجه لاكثره فيه ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم  
 ولا نسبة ولا حكم ، بل وجود بحت .

والاعتبار الآخر - من حيث اقترانه بالممكنات و شروق نوره على اعيان  
 الموجودات ، و هو سبحانه اذا اعتبر تعين وجوده بقيت بالصفات اللازمة لكل  
 متعين من الأعيان الممكنة ، فان ذلك التعين والتشخص يسمى خلقاً و سوى وينضاف  
 اليه سبحانه ، اذ ذاك كل وصف و يسمى بكل اسم و يقبل كل حكم ويتقيّد بكل رسم  
 و يدرك بكل مشعر من بصر و سمع و عقل و فهم ، وذلك لسريانه في كل شئ بنوره  
 الذاتى المقدس عن التجزى والانقسام والخلول في الأرواح و الأجسام ، و لكن

١ - رجوع شود به اوائل نصوص صدر الملة والدين و قدوة ارباب الحق واليقين  
 صدر الدين محمد بن اسحاق قونوى - رض - و مقدمه جامى برنص النصوص نگارنده در  
 مقدمه و حواشى خود برنصوص مفصل در اين باب بحث کرده ام .

کل ذلك متى احبّ و كيف شاء ، و هو فی كل وقت و حال قابل لهذين الحكمين المذكورين المتضادين بذاته لا بامر زائد عليه ، اذ شاء ظهر بكل صورة ، و اذ لم يشأ لا ينضاف اليه صورة ، لا يقدح تعينه و تشخصه و اتصافه بصفاتھا فی کمال وجوده و عزته و قدسه ، و لا ينافي ظهوره بها و اظهار تقييده بها و باحكامها غناه بذاته عن جميع ما وصف بالوجود و اطلاقه عن كل القيود ، بل هو الجامع بين تماثلاتها و متخالفاتها ، فتألف<sup>۱</sup> و تختلف « انتهى .

ولا يخفى انه يظهر من العبارتين المنقولتين كليهما ، ان حقيقة الأشياء التي هي الوجود هي الواجب ، تعالى ، و تعيشاتها التي هي امور اعتبارية هي الممكن ، وان الواجب ، تعالى ، ليس الا الوجود المطلق البحت البريء عن التعيين ، و اذا صار متعينا ، فهو الممكن ، و لا تفرقة بين المطلق و المتعين الا فی التعقل دون الخارج .

و غير خفي ان حقيقة الوجود من حيث هو وجود متحققة فی الخارج مع قطع النظر عن انضمامها الى تعيينات الماهيات ، و اذا كانت متحققة يكون متعينة كما عرفت .

و ايضا يجب ان يكون لحقيقة الوجود التي هي الواجب تحقق فی الواقع و الخارج مع قطع النظر عن جميع المجالي و المظاهر ، كما عرفت فی المبحث العاشر ، فكيف يكون الفرق بين الوجود المطلق و هو الواجب و المقيّد الذي<sup>۲</sup> هو الممكن بمجرد

۱ - نصوص چاپ نگارنده ط مشهد با حواشی آقامیرزاهاشم رشتی ، با شرح حقیر - آشتیانی -

۲ - مراد شیخ قونوی بعد از تصویر و تعقل تام در نحوه وحدت وجود معلوم می شود ، چون بنابر مسلک عرفا وجود و موجود واحدست نه بوحدت عددی لذا تصریح کرده اند بوحدت وجود و موجود درعین کثرتها ، چون لازم وحدت اطلاق کثرت است و نی کثرت واقع در سلك وحدت ، لذا ممکن دارای مقام و مرتبه ای جدا از اصل وجود نیست و گرنه وحدت اصل وجود اطلاق نمی بود و قوله : هو الظاهر و الباطن . در حق وی صدق نمی کرد و چون تعیین مکانی و عین ثابت ظاهر و ظهور وجود حق ملاک تحقق ممکن است و ظهور آن از جانب حق است و این ظهور عارض بر خفاء و ظلمت ذاتی امکانی مستند است بحق از این باب که نسبت آن ظهور بحق بالوجوب و بعین

التعقل .

ثم انه استدل بعضهم على ان حقيقة الوجود التي هي الواجب ، تعالى ، مطلقه ، بانه لاشك ان مبدء الموجودات موجود ، فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجودا وغيره ، لاجاز ان يكون غيره ، ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غير هو الوجود ، والاحتياج ينافي الوجوب ، فتعين ان يكون حقيقة الوجود ، فان كان مطلقاً ثبت المطلوب ، و ان كان متعيناً يمتنع ان يكون التعيين داخل فيه ، والتركيب الواجب ، فتعين ان يكون خارجاً في الواجب محض ما هو الوجود ، والتعيين صفة عارضة .

ثم قال : فان قلت : لم لا يجوز ان يكون التعيين عينه ؟

قلت : ان كان التعيين بمعنى ما به التعيين ، يجوز ان يكون عينه ، لكن لا يضرنا فان ما به تعيينه اذا كان ذاته ، ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين والاتسلسل ، وان كان بمعنى الشخص ، لا يجوز ان يكون عينه ، لانه من المعقولات الثانية التي

→

ثابت نسبت امکانی است گفته اند ممکن متعین همان حق متجلی و متزل است که وجود آن از حق و امکان امری عقلی است و وجود مطلقاً از صقع ربوبی است چون لا مؤثر فی الوجود الا الله . لذا همین قنوی در مفتاح کراة تصریح کرده است که ممکنات یعنی وجودات امکانی قطع نظر از تجلی و ظهور حق او هام و باطلیند ، و با تجلی ناشی از مشیت و اراده حق ، حق و حقیقتند و لامجاز فی الوجود و گوید باین اعتبارست که اهل الله در مقامی گفته اند : لامجاز و لا باطل فی الوجود و الوجود در جائی گویند : ماسوی الله او هام و باطلیند و قد جمعنا بین القولین .

۱ - قنوی و اتباع و اتراب او تصریح کرده اند که حقیقت وجود ، یعنی اصل وجود صرف مطلق عاری از کلیه قیود از جمله اطلاق اختصاص دارد بحق و ممکن موجود ، حقیقت وجود نمی باشد بل که ظهور حقیقت وجودست ، پس قائم و مقوم است به حقیقت وجود که وجود مطابق باشد ، چون وجود مطابق در مقام و مرتبه اطلاق قید نمی پذیرد ، قید بفعل اطلاقی او عارض می شود و در مقام رجوع بحق باسم معید و مفنی و باطن و وارث جمیع تعینات ملفی می شود ، نمی ماند مگر حق -

دیدیم جهان وادی ایمن شده هر چیز نخلی زهر نخل انا الله شنیدیم  
کما قال ابن المصنف شعراً المولى احمد النراقى المتخلص بـ : صفائی (جلال).

لا یحاذی بها امر فی الخارج» انتهى .

اقول : ما به التعین هر الشخص ، و الحق ان الشخص هو نشأة الوجود ، كما تقدم فی المبحث الثامن ، و حیث یندفع جمیع ماذکروه .  
وکذا یندفع ما قبل : «انا سلمنا ان التعین عینه ، لكن اعتبار ذاته من حیث هی مقدم علی اعتبار کونه تعینا ، والسابق فی الاعتبار هو اللاحق بالوجود والمبدئية» انتهى .

وذلك لان الشخص اذا کان ماذکر، یكون عین الذات لا ینفک عنه ولا یكون شیئا علیحدة ، و المباشرة بمحض الاعتبار لا یقدح فیما نحن بصدده من ان تعینته لیس بانضمامه الی تعینات الماهیات . فظهر ان الحق الحقیق بالتصدیق ، ان للوجود الواجبی تعینا هو عین ذاته مع ذاته مع قطع النظر عن انضمامه الی تعینات الماهیات، و حیث یبطل المذهب المبنی علی ان حقیقة الواجب هی الوجود المطلق .

قال العارف المحقق الشیرازی : « ثم ان الدائر علی السنة بعض المتصوفة ان حقیقة الواجب هو الوجود المطلق ، متمسکا بانه لا یجوز ان یكون عدما او معدوما ، وهو ظاهر ، ولا ماهیة موجودة بالوجود او مع الوجود تعلیلا او تقيیدا ، لما فی ذلك من الاحتیاج والتركيب ، فتعین ان یكون وجودا ، و لیس هو الوجود الخاص ، لانه ان اخذ مع المطلق فمترکب ، او مجرد المعروض فمحتاج ، ضرورة احتیاج المقید الی المطلق ، و ضرورة انه یلزم من ارتفاعه ارتفاع کل وجود » و هذا القول منهم ، یؤدی فی الحقیقة الی ان الواجب غیر موجود، وان کل موجود حتی القاذورات

١ - ولا یخفی علیک و علی غیرک من الناظرین فی کلماتهم : تعین درکات ارباب معرفت دواطلاق دارد ، یکی همان تعین مصطاح ارباب حکمت است که گفته می شود تعین واجب الوجود لازم یا عین ذات اوست و مراد از تعین در این جا تمیز است و تعین بمعنای دیگر همانست که مکرر تصریح می نمایند که حقیقت وجود ، یعنی وجود مطلق مبرا از کافه انحاء تعین حقیقت حق است و وجود متعین باطلاق فعل و مقیدات اثر او هستند .

واجب ، تعالی عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، لان الوجود المطلق مفهوم کلی من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ، ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده . وماتوهما من احتياج الخاص<sup>۲</sup> الى العام باطل ، بل الامر بالعكس اذ العام<sup>۳</sup> لا تحقق له الا في ضمن الخاص ، نعم اذا كان العام ذاتياً للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين ، و اما اذا كان عارضاً فلا .

۱ - ملاحظه می شود که ملاصدرا با آن همه ممارستی که در کلمات عرفا دارد ، بین اطلاق مفهومی و اطلاق خارجی خلط کرده است و همین خلط سبب شده است که چند ایراد محکم بقابل وارد نماید ، ولی همین که اطلاق را باطلاق خارجی حمل کردیم تمام اشکالات مندفع می شود . و این که گویند : خاص و مقید ، محتاج بعام و مطاق است ، در مطلق و عام و کلی خارجی تمام است نه در کلی و عام و مطلق مفهومی ، چون در کلی و عام و مطلق خارجی ، جزئی و خاص و مقید معاول و در مفهومی کلی در ضمن جزئی و عام در ضمن خاص و مطلق به تبع مقید موجود می شود و لذا هر چه وجود از مقام اطلاق حقیقی دور شود قیود آن زیادتیر می شود و امکانات و عدمیات در آن متضاعف گردد . و ظهر مما ذکرنا ان ما ذکره صدرالحکما لا یتوجه علی ما رامه القائل .

۲ - در کلمات عرفا اصطلاحات در کثیری از موارد مورد دقت قرار نمی گیرد ، مثل اینکه این جماعت بوجود ممکن وجود خاص و جزئی اطلاق می نمایند و چون حق در مقام ذات تعین ندارد و اطلاق وجود نیز بر آن حقیقت روانیست چون اطلاق موجود جهت تفهیم است نه آنکه اسم حقیقی حق باشد و از طرفی حق چون در مقام ظهور در اسماء و اعیان و مجالی اسماء و اعیان مقید بمرتبه خاص نمی باشد بآن وجود مطلق و طبیعت غیر مقیده اطلاق نموده اند با آنکه خود منشأ هر قید و تشخص است بآن حقیقت وجود متشخص اطلاق نمی نمایند ، خلط بین اصطلاحین سبب اشکالات شده است . محقق قیصری در رساله‌ئی که در این باب نوشته است گوید : « قد کشفلی ، ان وعدته تعالی لیست وحدة شخصية ولا نوعية ولا جنسية بل امر یفیر هذه الوحدات ... » مراد قیصری از وحدت شخصی وحدت عددیست که مقیدست بقید خاص . رجوع شود بر مسأله اساسی الوجودانية چاپ مشهد ص ۴۵ .

۳ - مراد عرفا از وجود عام و مطلق عام و مطلق از سنخ طبایع و ماهیات نمی باشد ، بل که مراد از عام وجود سعی و اطلاق لا بشرط غیر مقید بقیود از جمله لا بشرطیت



واما قولهم : يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود<sup>١</sup> حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب مغالطة منشأها عدم الفرق ما بالذات وما بالعرض ، لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته ، وهو ممنوع ، بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب ، كساير لوازم الواجب ، مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها .

فان قيل : يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه .

قلنا : الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدمه لا بالاشتقاق ، مثل قولنا الوجود معدوم ، كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود

→

است و قهراً وجودات خاصة محدوده از جمله وجود مقيد بلا بشرطيت متقومند باين وجود عام ، چه اطلاق و عموم و كليت در اصل وجود دليل بر تماميت ذات و تعمري از جهات عدميه است لذا مقوم وجود خاص و جزئي است ، آن خاص و جزئي كه منشأ تشخص عام است وجود خاص است كه مفهوم كلي و عام ماهيت بآن متشخص و متحقق مي باشد . بناءً على هذا اصل اطلاقي وجود با آنكه از نهايت تماميت و قوت وسطوت در نهايت خفاء و غيبت الفيوب است معذلك منشأ تقوم همه حقايق است و چون اصل حقيقت منحصرست در فرد واحد واجب بالذات و منشأ انتزاع وجوب است بضرورت ازليه - جلال آشتياني -

١ - اين دليل را ديگران نيز در اثبات وجود مطلق آورده اند و قاضي عضد و ملا سعد و ميرسيد شريف بهمين نحو كه ديده مي شود بر آنها اشكال كرده اند ولي اشكالات شارح مقاصد و مواقف بر قائلان بوجود مطلق ناشي از عدم فهم آنهاست بر موز و اصطلاحات آنها وجود مطلق خارجي شامل كلي مراتب و درجات را واجب بالذات دانند ، چون وجوب از نفس حقيقت وجود منتزع مي شو دو بر آن حمل مي شود بضرورت ذاتيه ازليه ، ولانعني بالواجب الاهذا .

بايد ملتفت بود كه حضرات عرفا بوجود منبسط و واصل و حقيقت وجود كه وجود منبسط فعل و ظهور آنست ، وجود مطلق اطلاق كرده اند با اين فرق كه در وجود منبسط اطلاق قيد و اصل وجود از همه قيدها از جمله قيد اطلاق مبرا است و بشرط لائيت و تنزه از تعيّنات امكاني لازمه اين وجودست . رجوع شود بر مساله وجود آقا محمد رضا قمشهئي و حواشي و مقدمه حقير بر تمهيد القواعد و مقدمه قيصري (جلال آشتياني) .

المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الايعان» انتهى .

اقول : الوجود المطلق الذي ذكره ، اعنى ، ماهو من المعقولات الثانية ، غير الوجود المطلق الذي ذكرنا ، ان بعضهم جعله حقيقة الواجب ، وقال هذا مذهب الصوفية ، فانه الوجود المنبسط الذي هو حقيقة لا بشرط شئ .

و بيان ذلك ، انه قد تقدم في المبحث العاشر ، ان حقيقة الوجود ان اخذت بشرط ان لا يكون معها شئ ولا يتقيد بقيد ، بل كانت مطلقة عن كل شئ حتى عن الاطلاق و مستهلكاً فيها جميع الصفات والنعوت و الرسوم والاحكام ، فهي مرتبة الذات الاحديه التي لا يتعلق بها ادراك ، وان اخذت لا بشرط شئ فهي الوجود المنبسط الذي يسمي بالهوية السارية ، وان اخذت بشرط شئ اعنى التعيّنات الامكانية ، فهي وجود الممكن ، والوجود المطلق الاتزاعي يتزاع من كل واحد من هذه المراتب الثلاث . فالوجود المطلق الانبساطى غير الوجود المطلق الاتزاعى ، وقد صرح بذلك جمع من اكابر العرفاء .

قال العارف القونوى بعد تصوير الوجود الانساطى و تمثيله اياه بالمادة<sup>١</sup> و

١ - باين فعل اطلاقى بماده از آن جهت تعبير رفته است كه مايه و اساس خلقت و منشأ قوام خاق است ، چه آن كه هرمقيدى متقوم است به مطلق و از اين فيض سارى به ماء نيز تعبير نموده اند بنابر تفسير يا تاويل آيه شريفه « و جعلنا من الماء كل شئ حى » و « كان عرشه على الماء ليلوكم . . . » كما قال تعالى : « خلق الموت و الحيوه ليلوكم . . . » و اما تعبير از وجود مطلق به هباء بايد دانست كه هباء داراى اطلاقات مختلف است در آيه كريمه قرآنيه نازل است - فكانت هباءً منبثاً « فى الفتوحات : « لما خلق الله القام واللوح و سماهما العقل و الروح ، و اعطى الروح صفتين علمية و عملية ، و جعل العقل لها معلماً ، ثم خلق جوهرآ ادون من النفس الذى هو الروح و سماه الهباء - فكانت هباءً منبثاً سماه

العرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيّده بقيد الامكان و بعده عن حضرة الوجود ، واسره في ايدي الكثرة : وقد سمّاه الشيخ العارف الصمداني الرباني ،

→

به علی بن ابیطالب علیه السلام « شیخ اکبر در همین کتاب فرموده است : « بدء الخلق الهباء و اول موجود فيه الحقيقة المحمدية » وقال فيها ايضاً « لما اراد بدء الخلق - العالم - خل - على حد ما علمه ... ان فعل عنها حقيقة تسمى الهباء و هو اول موجود في العالم ، و قد ذكره علی بن ابیطالب - ع - ... فقبل منه كل شئ على حسب استعدادة ، فلم يكن اقرب اليه قبولاً الا حقيقة محمد - ص - و كان سيد العالم و اقرب الناس اليه - ص - و اول ظاهر في الوجود علی بن ابیطالب و كان سرّ الأنبياء و الاولياء ، ثم سائر الأنبياء ... » .

بعضی از ناظران در کلمات شیخ اکبر تصریح کرده اند که شیخ از شیعه در این قبیل از کلمات متأثر است . و بعضی دیگر نیز بعد از نقل کلام شیخ اعظم از کتاب **فصوص الحکم** که فرموده است خاتم الاولیاء بحسب باطن مقام ولایت مأخذ معارف و علوم جمیع انبیاء است علی الإطلاق ، گفته اند مراد شیخ از خاتم اولیاء ، مهدی علیه السلام است و شیخ در این مسأله از شیعه متأثر شده است . باید باین قبیل از فضلا گفت : عاقلان دانند شیخ از اخبار و آثار وارد از حضرت ختمی مرتبت در این مباحث و مسائل عالیّه متأثر شده است و اخذ معرفت نموده است ولی آن روایات در قلوب منفران در تعصب اثر ندارند . عجب است از نحوه فکر برخی از مدعیان عرفان از فضیله معاصر از قبیل دکتر محمد مصطفی حلمی بقول خود ، استاذ الفلسفه و التصوف . ایشان در مقام معرفی افکار ابن فارض در مواردی که ابن فارض از علی علیه السلام به - ارفع عارف - تعبیر می نماید و نیز در آنجا که عترت را مقدم بر صحابه می دارد و علی را نیز بالوصایة مأخذ معارف اولیاء می داند و شارحان تائیه نیز او را تأیید نموده و به نقل آثار وارد از طرق عامه مقصود ناظم عارف را تقریر می نمایند ، آقای حلمی اصرار دارد که آن سه خلیفه حشره الله معهم ، ذرهئی در فضائل و مناقب و علم و معرفت از علی عقب نمانده اند و علی علیه السلام بوجه من الوجوه بر آنان تقدّم ندارد و بر شارح قصید عارف تحریر سعید الدین فرغانی و دیگر شارحان ایراد نموده است که چرا در مقام شرح کلمات ناظم ابن فارض چنین سخنی گفته اند . بگذریم از این که حلمی

←

مجیی الدین الاعرابی الحاتمی ، فی مواضع من کتبه ، نفس الرحمان و الهباء والعنقاء . اذا عرعت هذا فاعلم ان بعضهم صرح بان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق الاتزاعي ، و هو زندقه صرفه ، كما تقدم فی کلام العارف الشیرازی ، و هذا المذهب لظهور بطلانه فلا يحتاج الى التعرض له . و صرح بعضهم بان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق المنبسط و غرض اکثر الصوفیة من الوجود المطلق هو هذا المعنى اعنى الحقيقة لابشرط شئ .

قال بعض العرفاء : « كما يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الواجبى و على الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق متخالفة ، يجوز ان يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هى حقيقة الوجود الواجب ، تعالى ، كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ، و يكون هذا المفهوم الزائد امراً

→

در مواردی که (الف) درصدد بیان غوامض و مشکلات عرفانی برمی آید باندازه نلی راجل و ضعیف است که آدمی را گرفتار حیرت می نماید و اگر امور مربوط به تتبع و مباحث نقلی را از آثار او و امثال او جدا کنیم چیزی برای آنان باقی نمی ماند و عجب تر آن که مأخذ تحقیق و منشا فهم اکثر عربهایی که در عصر ما در تصوف اثری دارند ، نوشته و گفته مستشرقان است که خود آنها نیز در حد فهرست نویسی و کتاب شناس حق سخن دارند نه اظهار عقاید و ابراز تحقیقات .

ولی سعی آنان در حد خود مشکورست چون تن بکار بزحمت می دهند و با شهریه و حقوق بسیار کم ، از کار خود غافل نمی مانند . حقیر در مقدمه بر شرح تائیه ابن فارض سعیدالدین فرغانی مفصل پیرامون آثاری که در عصر ما در عرفان بوجود آمده است با ذکر مأخذ و نقل کلمات اجاه عصر بحث نموده است .

(الف) در مصر کتابها و مراکز تصوف زیادست و در تصوف نیز مثل فلسفه حفظ مفردات چندان مشکل نیست ، صحبت از تحقیقات و مسائل عمیق است و فرق بین وارد و غیر وارد ، در مسائل مهم و عمیق ظاهر می شود .

گویا مسند عرفان در آنجاه بوجود اشخاصی نظیر نهنگ علیشاه ، پلنگ علیشاه ، سیخ علی شاه و بیخ علیشاه مملکت ما مزین است . (جلال آشتیانی).

اعتبارياً غير موجود الا فى العقل و يكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود » انتهى .

و صرح بعض العرفاء بان غرض الصوفية من الوجود المطلق اذا اطلق على الواجب هو الوجود بالمعنى الأول اعنى الحقيقة التى يؤخذ بشرط لا ، لا الوجود الانبساطى . قال العارف المتأله الشيرازى : « اذا اطلق فى عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب ، يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول ، اى الحقيقة بشرط لاشئ ، لا الوجود المنبسط ، والا يلزم عليهم المفساد الشيعة واكثر المفساد من الحلول و التشبيه و غير ذلك مرتب على هذا ، فالتزيه باق على حاله » انتهى كلامه بادنى تفاوت .

اقول: هذه المراتب الثلاث من الوجود، اعنى الحقيقة بشرط لاشئ والحقيقة لا بشرطشئ، والحقيقة بشرطشئ، اما يكون متخالفة متباينة فى الواقع ونفس الأمر، اولاً، بل يكون تخالفها و تباينها بمجرد العقل والاعتبار ، فعلى الاول لا يتحقق وحدة وجود ، لأنه يكون حينئذٍ للواجب وجود عليحدة ، وللممكنات وجود عليحدة ، و يكون هذا الوجود المنبسط ايضاً وجوداً عليحدة ، ولا يكون وجود الواجب ولا وجود الممكن ، ولا ادرى حينئذٍ اى شئ هو ، ولم يقل بذلك احد من الصوفية ، وهذا العارف ايضاً لم يقل بذلك كما يظهر من كلماته السابقة واللاحقة ، وعلى الثانى كما هو المصرح به فى كلام الصوفية و قد تقدم فى العبارتين اللتين نقلناهما من بعض محققى العرفاء ، فلا يكون بين هذه المراتب فرق فى الواقع ، بل الفرق بمجرد الاعتبار ، و

١ - ولم يقل احد باعتبارية الوجود فى مقام الفعل و التأثير ، اى الوجود المقيد بالاطلاق بالنسبة الى الوجود البحت و الصرف ، اى الوجود اللابشرط الذى من تمامية ذاته غير مقيد بالاطلاق والسريان . لذا معيَّت ذات معيَّت قيوماً است و اين فعل اطلاقى مقيد باطلاق داراى معيَّت سريانى است ولى اين سريان نيز غير سريان معهودست، چون سريانى است منزّه از حلول و چون مطّبق است منشأ تحقق مقيدات

چنینکه امکان اطلاق المرتبة الاولى على الوجود الحق، فکذلك يمكن اطلاق المرتبة الثانية بل الثالثة ايضاً عليه ، وكيف يخرج شئ واحد بمجرد تغيره تغيراً

→

می‌باشد . و چون ذات وجود دارای وحدت غیر عددیست و لا بشرطت نسبت بهر تعینی و وحدت اطلاقاً همان وحدت شخصی است غیر او از حقایق ، چه وجود منبسط و چه وجودات مقیده از تجلیات و تطورات آن يك اصل واحد متحققند و جدا از او قابل تغل نمی‌باشند چون وابستگی ذاتی کافه مظاهر وجودی است و مراد از اعتباری بودن ماسوی الله ، اعتباری مصطاح منطق و فلسفه نمی‌باشد ، چون معتبر همان حق تجلی در مظاهر آفاق و انفس است و چون غیر حق ، ظهور حقند ظهور شئی باشی بحسب متباین نمی‌باشند چون دو متباین در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند نه آن که یکی ظاهر و دیگری نفس ظهور او باشد لذا اهل تحقیق تباین بین اصل وجود و مظاهر آن وجود را ، تباین وصفی می‌دانند نه تباین عزلی . پس غیر حق یعنی غیر اصل وجود ظهور وجودست نه نفس وجود ، لذا حق باطن و خلق ظاهرست و چون ظهور خلق از ناحیه تجلی حق و مستندست بحق گفته می‌شود : هو الظاهر و الباطن . عمده و اساس کلام در این است که وجود واحد شخصی است چون وحدت اطلاقاً مساوقست با وحدت شخصی لذا با کثرت سازگار است و کثرت قادح وحدت نمی‌باشد . سر کلام در اینجا است که کثرت حاصل در وجود اگر از ناحیه ماهیات و اعیان ثابت اعتبار شود ، کثرت اعتباری و سرابی است چون ماهیت معدوم فی العین و موجود فی العلم است ، لذا کثرت عارض از نواحی ماهیات اعتباری است .

اما کثرت حاصل از تجلی وحدت که منشأ حصول کثرت در وجود اولاً و کثرت در ماهیات است ؛ ثانیاً ، چون از اصل وجود ناشی است بوحدت رجوع نماید - انا الله وانا الیه راجعون - ای بحسب وجود نرجع الیه تعالی .

اما اطلاق اعتباری بر وجودات خاصه از این بابست که معتبر حق است که بحسب حکم اسم ظاهر کثرت می‌سازد و بحسب اسم باطن یا معید و یا وارث ، که همیشه بر مظاهر حاکمند ، کثرت را محو می‌نماید چون قیامت که یوم فناء فی الله است همیشه قائم است ولی باید - قیامت شد تا قیامت را دید - جان را او می‌گیرد و هر دم می‌گیرد و در همان دم می‌دهد ، پس حکم فنا همیشه در خلق جاری است و دیدن آن با چشم ظاهر امکان ندارد .

لذا با قطع نظر از تجلی حق نه وجودیست و نه ماهیتی ولی بالخاظ تجلی و ظهور

←

اعتبارياً عن حقيقته . مثلاً : اذا تغيّر زيد بالتغير الاعتباري ، فهل يخرج من الحقيقة الزيدية ، والظاهر انه لايقول بالخروج احد ، بل صفات الحقيقة ايضاً لاتخرجه عن حقيقة ، ولذا يطلق الصوفية الحقيقة بشرط لاشئ والحقيقة لا بشرط شئ ، كليهما على الوجود الواجب لكون تغايرهما اعتبارياً ، هذا هو الشيخ العارف الرباني الشيخ محيي الدين الاعرابي الذي هو قدوة مشايخ الصوفية ، قد قال في الفتوحات : ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت ، ولا شك ان الوجود المطلق المنعوت بكل نعت هو الوجود الانبساطي اعني الحقيقة لا بشرط شئ ولا يمكن حمله على المرتبة الاولى ، اعني الحقيقة بشرط لاشئ ، لانه في هذه المرتبة لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا صفة كما عرفت ، فكيف يكون الوجود في هذه المرتبة منعوتاً بكل نعت ، ولذا اعترض

→

حق ، حق حقيقت است و غير او ظهور حقيقت ، ظهور حقيقت وجود ، غير حقيقت وجود است بل كه مجاز است نه مجاز مصطلح ادبا و اهل نظر سر وصل به حق وفناء در حق در اینجا ظاهر می شود و این حقست كه وجود را منحصر بخود نموده است و غير حق ابراز - لمن الملك - ندارد ، بل كه حق جواب هم ندارد ، چون سائل و مجيب خود اوست و ظهور او باو سخن گوید . پس بايد توجه داشت كه لفظ اعتباري ، معانی مختلف دارد .

بايد توجه داشت كه لا بشرط مشتركست بين ذات حق و فعل او و بشرط لائي از لوازم لا بشرطی ذاتست و لا بشرط مقيد باطلاق از لوازم ذاتست ايضاً و بين اين دو فرق دقيق است چون فعل ساری حق اول صادر و نخستين جاوه اوست متقوم است باو ، پس اصل وجود است كه منعوتست بكل نعت - الاماهو من لوازم الامكان - لذا در هر شئ جهتي است نورانی و مستند بحق - انت الموجود في كل زمان والمدعو بكل لسان ، انت الاول و انت الآخر بل هو الظاهر والباطن بمعنى ان شيئاً من البطون والظهور غير خارج عن حیطة ذاته واسمائيه وصفاته . « در هيچ سری نیست كه سری ز خدانیست » آشتیانی .

علیه العارف الواصل الربانی الشیخ علاءالدولة السمنانی، بان الوجود الحق هو الحق لا الوجود المطلق ولا المقید، كما ذکر. انتهى.

وقد صرح بعض العرفاء: بان اکثر سلسلة المشايخ، قائلون بان الوجود الواجبی هو الوجود بمعنى لا بشرط شیء، و من جملتهم السلسلة النور بخشیة والنقشبندیة النعمة اللہیة.

والعجب ان العارف المتأله الشیرازی وجه کلام الشیخ الاعرابی لدفع اعتراض الشیخ علاء الدولة السمنانی، بتوجيهات صریح بخلافها، واختار ما ینافیها، فانه قال بعد نقل عبارة الشیخ علاء الدولة، كما نقلناه: « و ظاهر ان الشیخ الاعرابی قائل بهذا القول، و المناقشة معه يرجع الى اللفظ، فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهیات، فیصدق انه المنعوت بكل نعت، كما مر سابقاً، و يؤيده التعميم بكل نعت، اذ من جملة نعوت المحدثات فانه فی القديم قديم وفي المحدث، محدث، ولا شبهة لأحد من العرفاء فی تنزيهه عن صفات المحدثات و سمات الكائنات، و اما ان يكون مراده منه الوجود البحت الواجبی، فاما ان يراد بكل<sup>١</sup> نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت کمالی اوصفة واجبة هی عين ذاته، فان ذاته تعالی باعتبار ذاته لا بانضمام صفة اوحشیة اخرى غیر ذاته، مصداق لجميع اوصافه العینیة و نعوته الذاتية، او يراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقاً، اعم من ان يكون بحسب ذاته، ای

١ - وجود منبسط از آن جا که ظهور و جلوه و فیض حق است متقوم است بحق و هر چیزی که بامری متقوم است از آن خالی نیست و فرق بین وجود حق و فعل ساری او باطلاق و تقییدست و مطلق با مقید در جمیع مراتب موجودست از باب معیت قیومی مطلق ولی مقید در مرتبة اطلاق نیست و بحسب مقام انحطاط از موطن اطلاق دارد، لذا وجهی از وجوه اوست، پس باحاط احاطة اطلاق بر تقیید جمیع صفات مقید مستندست بمطلق قیوم الا ما هو من لوازم القید که مطلق را بفرض استناد مقید و ناقص نماید، پس کلمة صفات مقید مستندست بمطلق در مرتبة مقید نه در مرتبة اطلاق لذا نقائص راجع است بمقید و کمالات بمطلق رجوع نماید.



فی المرتبة الأحدیة ، اوباعتبار مظاهر اسمائه و مجالی صفاته التی هی من مراتب تنزلاته و منازل شئوناته من جهة سعة رحمته و نفوذ کرمه وجوده و بسط لطفه و رحمته » انتهى .

و غیر خفی ان حمل الوجود المطلق علی الوجود المنبسط کما فی التوجیه الأول ، مناف لما صرح فی کلامه السابق الذی تقلناه من ، ان الوجود المطلق اذا اطلق علی الحق فی کلامهم ، محمول علی المرتبة الاولى ، اعنی الحقيقة بشرط لاشئ ، لاعلی الحقيقة لا بشرط شئ ، و الا یلزم علیهم المفساد الشیعة ، و مع ذلك لأدری کیف حمل الوجود المطلق الذی اطلقه الشیخ علی الحق تعالی علی الوجود المنبسط ، واما التوجیه الثانی بکلاشیته ، فیرد علیه ان الوجود البحت الواجب الذی اهو المرتبة الاولى ، لیس منعوتاً بنعت اصلاً ، ولا یقول احدانه یتصف بنعت وصفة ، و لیس هناك اسم و رسم و حکم ، و قد صرحوا جمیعاً بذلك و مع ذلك کیف یقولون انه<sup>۲</sup> منعوت بكل نعت . فثبت انهم یطلقون المرتبتین کلیتهما علی

۱ - اطلاق وجود مطلق بر فیض حق یعنی وجود منبسط کثیر الدوران است بر زبان اهل معرفت ، کما این که وجود مطلق بحقیقت وجود نیز بسیار اطلاق شده است ، با این فرق که اطلاق در ذات قید نمی باشد ، چون ذات از جمیع قیود ، از جمله قید اطلاق نیز مبرا و منزّه است ، اطلاق وجود نیز بر ذات از باب تفهیم است ، لذا کلیه اوصاف مشعر به تنزیه در شریعت و لسان کتاب و سنت ناظر بمقام ذات و اتصاف حق بكل نعت و صفت از قدم و حدوث و اتصاف به اوصاف امکانی است .

۲ - یقال ایها الحکیم التحریر انسیت قوله تعالی : هو الظاهر والباطن ، درحالتی که بطون وصف اصل وجود و ظهور شأن ظهورات اوست که همان مقید باشد - لان بسیط الحقيقة کل الاشیاء بحسب الکمال و السعة الوجودیه ، پس اصل وجود حدوث و قدم مستندست باو ولی اصل ذات و مقام غیب نه مطلق است و نه مقید - فهو لیس بکلی ولا جزئی ولا عام و لا خاص و لیس بموجود خارجی ولا ذهنی - بل که وجود خارجی و ذهنی از تجلیات و جاوہ های متحققند ، لذا بحسب اصل ذات و مقام غیب الغیوب حق مبرا از جمیع عناوین خاص مقام فعل و اثرست ولی فعل او متقوم باوست و استقلال دادن بآن و متعزل نمودن ذات از اوصاف وجودی فعل ساری او منافات باتقوم او بحق دارد - لاحول ولا قوة الا بالله - و هر فعلی در عین آن که مستند است بخلق ،

الوجود الحق ، وكيف لا ، وهم مصرحون : ان الوجود الواحد سارٍ فی هیاكل انماهیات ، و الماهیيات نعوته و حیثیاته و اعتباراته و تجلیاته و شئونه و تطوراته ، و هل الوجود الساری الا الوجود المنبسط و الهویة الساریة ، فان هذا العارف المحقق قد صرح فی مواضع من كتبه بهذا ، و لا بأس بايراد بعض عباراته حتى تعرف جلیة الحال .

قال (طاب ثراه) فی السفر الاول من الأسفار: «وستعلم ایضاً ان مراتب الوجودات الامکانیة التي هی حقایق الممكنات ، لیست الا اشعة و اضواء للنور الحقیقی و الوجود الواجبی ، جل مجده ، و لیست هی اموراً مستقلة بحیالها ، و هویات متراثة بذواتها ، بل انما هی شئونات لذات واحدة و تطورات لحقیقة فاردة .

و قال فی السفر المذكور ایضاً : « قال الشیخ فی التعليقات : الوجود المستفاد من الغیر، كونه متعلقا بالغیر هو مقوم له ، كما ان الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود بذاته ، و المقوم للشیء لا یجوز ان یفارقه ، اذ هو ذاتی "له" .

و قال فی موضع آخر منها : الوجود اما ان یكون محتاجاً الى الغیر فیکون حاجته الى الغیر مقومة له ، و اما ان یكون مستغنیاً عنه فیکون ذلك مقوماً له ، و لا یصح ان یوجد الوجود ان المحتاج غیر محتاج ، كما انه لا یصح ان یوجد الوجود المستغنی محتاجاً ، و الا قوم بغیره و

→

مستند است بحق ، - و الا یلزم التفویض - و مفوضه مشرکانند ، و استناد هر شأن امکان اگرچه فاعل مباشر آن موجود خسیس توأم بالوازم حدثان باشد، ابطال حکمت و معرفت است و حد امکانی لازم معلول بهترین وسیله عدم استناد ضرور و عدمیاست بحق .

در مقدمه مفصل در این مسائل بحث می شود و الفرض بیان ماهو من المهمات و دفع المناقشات التي ربما یتخیَّل انها ترد علی المعترین من ارباب المعرفة - لمحربه جلال الاشتیانی-

بدل حقيقتهما « انتهى كلام الشيخ . وبعد نقل كلام الشيخ ، قال : « اقول : ان العاقل اللبيب بقوة الحدس ، يفهم من كلامه مانحن بصدد اقامة البرهان عليه حين يحين وقته ، من ان جميع الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعليقية ، اعتبارات وشئون للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القيومي ، لاستقلال بحسب الموهية ، ولا يمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة وانيات مستقلة ، لأن التابعة و التعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها ، لان لها حقائق على حياها ، عرض لها التعلق بالغير و الفقر والحاجة اليه ، بل هي في ذواتها محض الفاقة و التعلق ، فلا حقايق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة ، فالحقيقة واحدة و ليس غيرها الاشئونها و فنونها و حيثياتها و اطوارها و لمعات نورها و ظلال ضوئها و تجليات ذاتها .

« كل ما في الكون ، وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال »  
و غير خفي ان عبارة الشيخ ، ليس فيها دلالة على ما ذكره .

وقال فيه ايضاً : « والوجودات الامكانية ، هوياتها عين التعلقات و الارتباطات بالوجود الحق الواجبي ، الان معانيها مغايرة للارتباط بالحق ، تعالى ، كالماهيات الامكانية ، حيث ان لكل منها حقيقة و ماهية و قد عرضها التعلق بالحق ، تعالى ، سبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي الاشئونات ذاته تعالى ، و تجليات صفاته العليا ، ولمعات نوره و جماله و اشراقات ضوئه و جلاله ، كما سيرد برهانه انشاء الله » انتهى .

فظهر من كلماته ، ان الوجودات الامكانية تطورات و شئون للوجود الواجبي واعتبارات و حيثيات للنور القيومي ، و ليس هذا الوجود الا الوجود المنبسط ، و بالجملة مذهب الصوفية الذي اختاره هذا العارف ، هو ان الوجود و الموجود واحد ، كما صرح به هو وله مراتب في اعتبار العقل و لاشك انه بسبب التنزل الى مرتبة اعتبارية لا يخرج عن حقيقته .

قال المحقق الخفري في بعض رسائله بعد ذكر كلام : « و يتلخص مما ذكر ، ان المعلول عند المحققين يكون حيثية اعتبارية لعلته التامة ، فيكون اليجاد عندهم

عمارة عن صيرورة الوجود الحقيقي<sup>۱</sup> ذا ظاهر ، فالحق هو الوجود الحقيقي و الخلق هو ظاهره و الظاهر و الباطن لاتفاير بينهما بالذات<sup>۲</sup> في الايعان، بل انما يكون التفاير بينهما بالاعتبار و التعقل . واخبر التنزيل عن هذا بقوله ، تعالى : « هو الاول و

۱ - او ذا ظهور، ولا يخفى که اظهار و ظهور همان ايجاد و وجود است ، چه آن که فعل اطلاق و وجود منبسط و وجود هر مخلوقی باعتبار ارتباط آن بعلت و نحوه تعلق آن به نور الانوار - بهر نور - اظهار و افاضت و باحاطت انتسابان بمظاهر خلقی، ظهور و وجود و نور است که - الله نور السماوات ... - مثل وجوب و ايجاب حقیقی و اعتباری تکلیفی که جهت ارتباط تحقق و ضرورت معلول عند وجود علتة التامه ايجاب و در تکالیف شرعی در مقام جعل احکام و جویی نیز شیء واحد ايجاب است و وجوب. بنابراین خلق همان ظهور حق است بدون تحقق عدم و فرض نیستی بین ظاهر و ظهور ، لذا حق باطن خلق است و چون ظهور خالق از حق است و قطع نظر از اظهار حق و انبساط نور نور الانوار ماسوی الله ظلامند ، لذا در نظر تحقیق خلق بماهو خالق مخفی و ظهور شأن حق است که - الحق ظاهر ما غاب قط والخلق باطن ما ظهر قط<sup>۳</sup> وان سئلت الحق، ان الحق هو الظاهر والباطن (جلال آشتیانی).

۲ - مراد اهل الله از عدم تفاير بالذات نفی تباین عزلی است از مراتب وجود، نه نفی تحقق خلق بالمرّة ، چون کثرت در ذات وجود و تباین در اصل هستی محال است و از طرفی بالضرورة تعقد نیز ثابت است ، ناچار بین اصل وجود و مظاهر آن، تباین وصفی است . و مراد از بودن حق - ذاتیّات ظهوریة انتزاعیة - حیثیت انضمامیة و انتزاعیة مصطلح حکمت و منطق نیست ، بل که مراد آن است که اعتبار جهت خلقی ناشی از تجلی اصل است در کسوت فرع و اصل و فرع بیک وجود و بل که بوجدی واحد متحققند که این وجود در مقام غیب حق و باعتبار تنزل و ظهور حقست و چون وحدت وجود اطلاق است منافات با کثرت ندارد ، و نفی کثرت علی الاطلاق عین نفی حق واجب است . و این که گویند : ممکن ان يكون الشئ الواحد ظاهراً و مظهراً . این معنی در وحدت اطلاق رفیع الدرجات معقول است و مراد آن است که ، ظاهر حق باطن است و مظهر نیز از خارج بآن منضم نشده است تا غیر حق مؤثر در وجود باشد بل که مظهر از نفس اظهار و ايجاد حق باحاطت حصول اضافة اشراقی از نور الانوار حاصل شده است ، پس حق باعتبار رغیب وجود ظاهر و بلحاظ فعل و ايجاد مظهر است از این باب که خلق همان ايجاد حق است و هر مخلوقی آینه منشأ

الآخر ، و الظاهر و الباطن<sup>١</sup> و هو بكل شيءٍ عليم . ثم قال :

« فالإيجاد عندهم هو صيرورة الوجود الحقيقي ذاتيات ظهورية انتزاعية . و ان شئت قلت : هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي متعيّناً بالتعيّنات الممكنة الاعتبارية . و ان شئت قلت : هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقي في الممكنات . و ان شئت قلت : هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذاتية انتزاع الماهيات الممكنة » انتهى .

وقال ايضاً : « واستبى المتألهون من كون وجود الممكنات غير مقدم على ارتباطها بواجب الوجود الذي باعتباره يصير موجودات ، ان التغير بين الوجود الحقيقي الذي هو موجود بذاته و بين الممكنات التي هي موجودة باعتبار ارتباطها بذلك الوجود ، ليس خارجياً بان يكون لكل هوية ، بل انما يكون في التصور والاعتبار » انتهى .

فظهر من كلامه انه لافرق عندهم في الواقع بين الحق والخلق فضلاً عن الحق و الوجود المنبسط .

فان قيل : لاشك ان الفرق بين مراتب الوجود ليس في الخارج و الواقع بل بمجرد الاعتبار ، و لكن من الضوابط المقررة عند هذه الطائفة ان كل شيء في مرتبة معينة له ، المعروفة الحقيقية هو حفظ المراتب ، كما قيل بالفارسية :

« گر حفظ مراتب نکنی ز ندیقی »

و المرتبة ليس لها ذات<sup>٢</sup> و حقيقة مستقلة ، بل هي مدرّكة بالنبع ، و مع ذلك

→

ظهور علت و خالق خودست و بين اين دو حجاب متصور نمی باشد چون بين او و خلایق حجابی نیست . در کلمات ائمه اهل بیت بآنچه ذکر شد تصریحات و تلویحات و اشارات کثیره است .

١ - س ٥٧ ، ی ٤ .

٢ - ولی تحقق وجود علت در مرتبه ئی و وجود متأخر در مرتبه بعد از او اگر چه

←

یجری الأحكام على المراتب لا على الحقائق. مثلاً: ماء العنب اذا صار مرأً ومسكرأً، فهو في المرتبة الخمرية، و اذا صار حامضاً فيتنقل من المرتبة الخمرية الى الخلية، ففي المرتبة الاولى يكون حراماً، وفي المرتبة الثانية يكون حلالاً، ولا شك ان الحقيقة فيهما واحدة، والاختلاف انما هو في المراتب التي هي عبارة عن التشخيص و التشخيص امر اعتباري و مع ذلك صار علة لاختلاف الاحكام، وكذا الحكم في انه لا يرتد الإنسان في الطفولية بالاستخفاف بالقرآن و يرتد عند البلوغ لاجل الاستخفاف به، ولا شك ان الحقيقة في الطفل والبالغ واحد، الا ان تشخيص الطفولية غير تشخيص المكلف، والتشخيص امر اعتباري، و مع ذلك صار سبباً لاختلاف الأحكام، وهكذا الحكم في جميع الأشياء، فان اختلافها انما هو بالتشخيصات و هي ليست الا امور اعتبارية، والحقيقة فيها واحدة اعني الوجود، فبعد حذف الشخصيات انى هي امور اعتبارية لا يبقى موجود حقيقي الا الوجود، و حينئذ يثبت الوحدة، و لكن يجرى الاحكام المتغايرة على هذا الوجود الواحد بحسب مراتبه و تشخيصاته و ان كانت اموراً اعتبارية، فما يجرى عليه باعتبار مرتبة و تشخيص لا يجرى عليه باعتبار مرتبة و تشخيص آخر، فحينئذ لم لا يجوز ان يطلق الاولى من الوجود على

→

در اصل و حقیقت وجود مطلق مدخلیت ندارد ولی مرتبه نسبت بوجود مقید ذاتی و غیر خارج از آنست و لذا تحقق معلول در مرتبه متأخر از معلول مقوم حقیقت آن می باشد و الا یازم ان لا یكون ما فرضناه معلولاً ، معلولاً ، و ما فرضناه علة ، علة .

۱ - مثال را در امور اعتباری ذکر کرده است و بحث در امور و حقایق واقعه در نظام وجود است، جمیع موجودات مظاهر اسماء الهیه اند، لذا دارای احکام مختلفه اند و در جای خود مقرر است که، اختلاف و تباین در مراتب و تحقق اختلاف آثار به تباین استعدادات در اعیان برمی گردد و بالاخره برگشت اختلاف بامری ذاتی است و لذا لایصح ان یسئل ان لم صار الانسان انساناً والحمار حماراً و لذا صار العقل عقلاً والنفس نفساً . بهمین لحاظ ذاتیات مجعول نیستند و لوازم ذاتی وجود نیز غیر مجعولند لبطان جعل التألیفی بین الشئ وذاتیاته و لوازم ذاته و وجوده .

الحق ، تعالى ولا يطلق عليه سائر المراتب ؟ .

قلنا : الاحكام التى يختلف باعتبار الشخصيات الاعتبارية يكون اعتبارية فضلا عن اختلاف الحقائق بها ، فان ما نحن بصدده ، اذا كان على نحو ما ذكره هذا العارف ، يكون من باب اختلاف الحقائق لاجل الامور الاعتبارية ، لأن الفرق بين المرتبة الأولى من الوجود والمرتبة الثانية منه اذا كان بمجرد الاعتبار و مع ذلك كان احدهما الحقيقة الواجبة دون الآخر ، فلا شك فى اختلاف الحقائق بالامور الاعتبارية ، وهو باطل ، فانه لا يقول احد ان الحقيقة الزيدية فى الطفولية غير حقيقته فى حالة التكليف ، ولا يقول احد ان المرتبة الخمرية حقيقة ماء العنب دون المرتبة الخلية ، هذا .

و اما حكاية ان الاختلاف بين الاشياء بالشخصيات ، وهى امور اعتبارية و الحقيقة فيها واحدة ، فذلك من الادلة التى ذكروها فى اثبات وحدة الوجود ، وستعلم ، انشاء الله ، حقيقة الحال فيه .

فوضح وظهر ، ان المذهب الذى عليه الصوفية ، وجعل اكثر المتأخرين ايضا كلامهم عليه ، هو ان الوجود والموجود واحدا وهذا الوجود يؤخذ والاختلاف بين

١ - نعم ، ان الوجود و الموجود واحد ، و لكن تنزلاته متكثرة مع حفظ الوحدة فى المراتب و المظاهر ، سر كلام آن كه : وحدت وجود وحدت اطلاقى است و وحدت اطلاقى با آن كه عين وحدت شخصى است ابا از ظهور در متكثرات و معيت و اتحاد باكثرات ندارد لذا وحدت در حقيقت اطلاقى عين كثرست وكذلك چون موجود حقيقى وجود است ، موجود در عين وحدت متكثرست ، لذا اهل معرفت قائلند بوحدت وجود و موجود ، در عين كثرت وجود موجود . ولى آنچه كه منشأ اينهمه اشكالات و اعتراضات براين مسالك دقيق شده است ، عدم غور تام در كنه امرست و اهل حجاب نمى دانند كه مقام غيب وجود از اتصاف بكثرت مبرر است و تكثّر در شؤون و ظهورات وجودست لذا اهل توحيد معتقدند كه مقام ذات كه از كافه قيود از جمله قيد اطلاق مبرر است بشرط لاست باحاط آن كه در صميم ذات هيچ امرى غير وجود صرف ملحوظ نيست و اطلاق وجود نيز براين مقام از باب تفهيم است و بالاخره بشرط لا بودن نسبت بهر تعينى از لوازم اين مقام است نه آن كه بشرط لا از عناوين صادق بر ذات باشد .

هذه المراتب انما هو بمجرد الاعتبار، لان الحقيقة في هذه المراتب واحدة، و الاختلاف الاعتباري تارة بشرط لأشياء، و تارة لابشرط شيء، و تارة بشرط شيء، انما هو لأجل تنزل الوجود من المرتبة الاولى الى سائر المراتب، فان في المرتبة الاولى مثلاً ليس الممكنات مجالي لتجليه عليها و مظاهر لظهوره فيها، وفي المرتبة

→

وقد ظهر ما تقدمناه: اطلاق وجوب بالذات و اعتبار بشرط لاثبت نسبت به مقام احدیت که حکما آن را تمام هویت واجب دانند و گویند: وجود بلحاظ عدم تاطشخ. با تعینات امکانی مقام وجوبست و از باب آنکه وجود دارای وحدت اطلاق است مقام اعلاي آنکه نسبت به تعین امکانی لابشرط است ذات واجب و مرتبة نازله آن بلاواسطه عقل اول است که از تعین عقلی مبرا نمی باشد لازم این مقام است.

باصطلاح عرفا تا حقیقت وجود و مقام ذات به تعین اسمی وصفی متصف نشود در غیر تجلی نکند لذا مقام تعین ذات با اسماء و صفات باضافه اشراقی و فیض اندس دارای لوازمی است که از آن لوازم به صور علمیه تعبیر نموده اند و امر ساری در هیاکل وجود منبسط است که بالذات مطلق و بلحاظ ظهور خلقی تکثیر پذیرد و تکثرات و تعینات منبعت از فیض مقدس و امر واحد و مشیت ساریه می باشد، ناچار تعینات عارض بوجودند در جمیع مراتب علماً و عیناً.

والآن قد حصص الحق بعد مظهر لك ان الماهیات تنبعت من تفنن تجلیاته تعالى بالفيض المقدس وانه ليست في البين ماهية و عين ثابتة لتكون بينها و بين الحق نسبة مقولية، چه آن که نسبت حق باشیاء نسبت اشراقی و اضافة نور الانوار باعیان اضافة نوری و تجلی اعرابی منشأ ظهور نسب و کلمات وجودیست و غفلت از درک کنه مرام عرفا، سبب شده است که برخی گویند این مسلک نیز متحمل همان مناقشاتی است که بمشرب ذوق المتألهین وارد می آید، درحالی که این السماء من الأرض و این الحق من الباطل، ذوق تأله مسلکی کلامی است که قائل آن که محقق دوانی باشد در عمق قلب خود جهت حق ماهیت قائلست که مجهول الکنه است و فرق آن با ماهیت ممکن آن است که منشأ وجود انتزاعیست بذاتها بلا ملاحظة جهة و لزوم حیثیة و دواتی قائلست که تحقق وجود مستلزم محالاتست و او قائل به تفصیل در این باب نمی باشد. -لمحردة -جلال الاشتیانی-



الآخيرة يتحقق ذلك<sup>١</sup> وهذه الممكنات امور اعتبارية هي من التجليات الوجود الحق واشراقاته و من تطوراته وحيثياته و من اظلال ضوءه و اشعة انواره ، وكلها امور اعتبارية ، و التحقق للوجود الذي ينتزع هذه الحثيات منها ، و الى هذا ذهب العارف المحقق الشيرازي و ذكر دليلين على هذا المطلب ، وقال استنباط الدليل عليه مما الهمني الله تعالى ولم يسبقني احد عليه ، و قد ذكر بعض آخر وجوهاً آخر من الأدلة ، و قد ذكروا بعض الأمثلة ايضاً ، فلا بد لنا اولاً من نقل بعض العبارات الذي ذكرها هذه الطائفة مما يدل على ان مذهبهم ما ذكر وان سبق بعض عباراتهم .

و ثانياً ، من ذكر الادلة التي ذكروها على هذا المطلب .

و ثالثاً ، من ايراد بعض الكلمات التي ينبغي ان يذكر .

اما الاول - اعني ذكر بعض عباراتهم ، فنقول :

قال بعض العرفاء : « فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم هو بالنسبة الى الله تعالى ، كالظل للشخص فهو ظل الله ، فهو<sup>٢</sup> عين نسبة الوجود الى العالم<sup>٣</sup> ،

١ - و اعلم ان الكلام في مسألة كون الممكنات من الامور الاعتبارية او الحقيقية يقع في المقامين : يكي آنكه آيا ماهيت ممكنات كه وجود و لوازم آن از ناحیه فاعل افاضت ميشود بعد از جعل و ايجاد چه حالي دارد ؟ دوم آنكه وجود و عوارض ذاتي آن كه مستفاد از علت است چه حكمی دارد ؟! بلا شك ماهيت بعد از جعل نيز امری اعتباری است كه ماسمیت و لن تشم رائحة الوجود ، كثیری از اهل تحقیق كه ماسوی را امری اعتباری میدانند ، از آنجا كه وجود مفاض از لمعات و جلوات حق است ، مرادشان اعيان ثابتة و ماهیاتست كه به نظر ابتدائی بل كه به نظر و بحث و فحص .

٢ - و القائل هو الشيخ الأكبر ابن العربي في كتاب الفصوص « ان المقول عليه سوى

الله او مسمى بالعالم الخ » .

يعني آنچه كه بر آن عالم يا ماسوی الله يا غير حق - مايعلم به الله - به آن اطلاق شود ، نسبت بحق مثل سایه است بصاحب سایه از اين باب كه ظل نسبت به صاحب ظل و شخص وجود جداگانه ندارد - لا وجود له الا بالشخص ، عالم نيز همین حكم

فمحل ظهور هذا الظل الإلهی الموسوم بالعالم انما هو اعیان الممكنات علیها امتد هذا الظل بحسب ما امتد هذا الظل، فیدرك من هذا الظل بحسب ما امتد علیه من وجود هذه الذات<sup>۱</sup> ولكن بنور ذاته<sup>۲</sup> وقع الإدراك لأن اعیان الممكنات لیست نيرة، لأنها

→

را داراست که «لا وجود له الا بالحق» بلسان اهل نظر، معاول لازم وجود علت و تابع صرف علت است و از نسب و از اضافات وجود علت و نفس ربط به علت است، و انتساب وجود بذات معاول خیال اندر خیال است، چون نسبت وجود امکانی بماهیت ممکن بامکان و بعات بضرورت و وجوب میباشد و از آنجا که وجود معلول بما هو معلول نفس ربط و اضافه بعات است با قطع ملاحظه از علت واجب حق عز اسمه، قابل تعقل و تصور نمیشد و تحقق و ظهوری فی نفسه ندارد ظهورش ظهور حق و ذاتش تجلی وجود مطلق است.

از آنجا که هر ماهیتی که بوجود متصف است ظاهر از اسماء انهیّه و مظهر صفات حق است، مجموعه عالم امکانی که بآن ماسوی الله اطلاق شده است، صورت و ظل و لازم ذاتی اسم جامع الهی و نتیجه عالم که مظهر اسم جامع الهی است ظل الله است و ظل الله — هو عین نسبة الوجود الاضافی الی العالم —

۲ — و ذلك لأن الظل یحتاج الی محل یقوم به و شخص مرتفع یتحقق به، و نور یظهره. كذلك هذا الظل الوجودی یحتاج الی اعیان الممكنات الی امتد علیها. ولی همانطوری که وجود از فیض مقدس متجلی است، اعیان نیز از فیض اقدس در مقام تفصیلی اسماء صفات از طلب فاعلی اسماء متعین شده اند و وجود ساری در مظاهر نیز صورت فیض اندس است و جمیع مجالی و مظاهر و نور و وجود منشأ ظهور این مظاهر با حقایق اسمائیه در ظاهر وجود و عین نور متحدند و الی الله یرجع الأمور كلها. لذا تعبیر باحتیاج یا توقف از باب ضیق خناق است در کلمات اهل توحید.

۱ — والمراد من قوله (ره): وجود هذه الذات، التجلی الوجودی الفاض منها (ع) فی بعض النسخ: ولكن باسمه النور وقع الإدراك. یجب ان یعلم، ان النور من اسماء الذات، چون نور و ظهور لازم آن و وجود منشأ آن و وجدان متحد با آن از اسماء

←

معدومة و ان اتصف بالثبوت بالعرض لا بالذات ، اذ الوجود نير الذات و ماسواء مظلم الذات ، فما يعلم من العالم الا قدر ما يعلم من الظل ، و يجهل من العقل على قدر ما يجهل مافى ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه ، يجهل من الحق «الم تر ما يجهل من الشخص الذى عنه ذلك الظل ، فمن حيث هو ظل له يعلم ، و من حيث الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا . . .» اى يكون بحيث لا ينشأ منه فيض جوده و ظل وجوده «ثم جعلنا الشمس عليه دليلا» وهو ذاته باعتبار كونه نوراً لنفسه فى نفسه ، و يشهد به العقل والحس ، للظلال المدودة الوجودية ، فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور «ثم قبضناه اليها قبضاً» .

وانما قبضه اليه ، لأنه ظله ، فمنه ظهر اوايه يرجع الأمر كله ، فكل ما ندركه فهو وجود الحق فى اعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، و من حيث اختلاف المعانى والأفعال المفهومة منها المتنزعة عنها بحسب العقل الفكرى والقوة

→

ذات حق و از مفاتيح غيب در اصطلاح اهل الله است موافقا للآيات الالهية والروايات الولوية ، و بوجود اضافى مستند و سارى در اعيان و علم و ادراك و ضياء نیز اطلاق مى شود از باب آن كه هريك از آنها منشأ ظهور اشيا اند .

٢ - و من هنا يظهر سرّ تعبيره تعالى فى الآية الكريمة القرآنية بانه : لاه مبراث السماوات والأرض . و هو الوارث الحقيقى باعادة الوجود اليه باسمه المعيد و المفى ، لان الفناء غير الانعدام . چون انعدام و حكّ وجود بكلى از صفحات اعيان ملازم بل كه عين انعدام حق اول و سلطان وجودست و اشياء بحسب اصل وجود همان وجه الله اند و زائل تعينات عارض بروجودست نه اصل وجود . وجود باسم ظاهر د ر اعيان جلوه نمايد و باسم باطن باصل خود رجوع نمايد و ان النهايات هى الرجوع الى البدايات و هو الاول باعتبار افاضة وجود بر اعيان و هو الآخر باعتبار رجوع كلّ شىء اليه و هو بنفس ذاته اول و آخرست و باطن و ظاهر است و وارث و مفى و معيدست لبساطة ذاته و صرافة وجوده .

١ - لأن شأن المراتّ اظهار صور الاشياء و ليس للمرآت غير الحكاية والحاكى

←

الحسنة ، فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور و المعاني اسم الظل ، كذلك لا يزول عنه اسم العالم و ماسوى الحق ، و اذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقى » انتهى .

[ نقل كلام صدر الحكماء فى كيفية كون الممكنات مرآتى و وجود الحق ]

وقال العارف المتأله الشيرازى ، فى كيفية كون الممكنات مرآتى لظهور الحق فيها و مجالى لتجلى الإله عليها :

قد سبق ان الممكنات و الماهيات مرآتى لوجود الحق و مجالى لحقيقته المقدسة ، و خاصة كل مرآة بماهى مرآة ، ان يحكى صورة ما تجلى فيها ، الا ان المحسوسات لكثرة قشورها و تراكم جهات النقص و الإمكان فيها ، لا تمكّن لها حكاية الحق الأول الا فى غاية البعد ، كما قال ارسطو فى اثولوجيا .

و بيان ذلك : ان للحق تجلياً واحداً على الأشياء ، و ظهوراً واحداً على الممكنات ، و هذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانوى على نفسه فى مرتبة الأفعال ، فأنه سبحانه لغاية تمامية و فرط كماله ، فاض ذاته من ذاته ، و فاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته ، و هذا الظهور الثانوى لذاته على نفسه ، لا يمكن ان يكون مثل ظهوره الأول ، لإستحالة المثليين ، و امتناع كون التابع فى مرتبة المتبوع فى الكمال الوجودى ، و الشعاع نحو المضى فى النورية ، فلامحالة نشأت من هذا الظهور الثانوى الذى هو نزول الوجود انواجبى بعبارة ، و الإفاضة بعبارة اخرى ، و النفس

عن الشيء لاستقلال له فى ذاته و ان جميع الاعيان من جهة حكايتها عن الكمالات الالهية لاشأن لها الا الحكاية و لذا قلنا ، ليست در وجود غير او و اوست ظاهر و مظهر ظاهر و مظهر از حیطة سلطنت او خارج نمى باشند ظاهرست بحسب ذات و مظهرست باعتبار مراتب اسماء و صفات و افعال .

« همه هرچه هستند از آن کمترند كه با هستيش نام هستى برد »

الرحمانية فى اصطلاح قوم ، والعلية والتأثير فى لسان قوم آخر ، و المحبة الافعالية عند اهل الذوق ، و التجلى على الغير عند بعض ، الكثرة والتعدد حسب تكثر الأسماء والصفات فى نحو العلم البسيط المقدس ، فظهرت الذات الأحدية و الحقيقة الواجبية فى كل واحد من مرائى الماهيات بحسبه ، لان بحسب ذاتها ظهورات متنوعة و تجليات متعددة ، كما توهمته بعض ، والا يلزم اتلام الوحدة الحقّة ، تعالى .

[كلام الشيخ الأكبر فى امر الذات و ظهوره ]

قال الشيخ العربى فى الباب الثالث والستين من الفتوحات : اذا ادرك الإنسان صورته فى المرآة ، يعلم قطعاً انه ادرك صورته بوجه ، وانه ما ادرك صورته بوجه نمايره فى غاية الصغر ، لصغر جرم او الكبر لعظمته ، ولا يقدر ان ينكر انه رأى صورته ، ويعلم انه ليس فى المرآة صورته ، فماتلك الصورة المرئية ، و اين محلها ، وما شأنها ؟ فهى متعيّنة ثابتة ، موجودة معدومة ، معلومة مجهولة ، اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ، ليعلم و يتحقق انه اذا عجز و حار فى درك حقيقة هذا و هو من العالم ، ولم يحصل علماً بحقيقته ، فهو بخالقها اذل و اعجز و اجهل و اشد حيرة .

اقول : و نبّه بذلك على ان تجليات الحق ارق و الطف من حقيقة هذا الذى حارت العقول فيه و عجزت عن ادراكه ، الى ان يبلغ عجزها الى ان يقول : هل لهذا المدرك حقيقة ام لا ؟ فان العقول لا يلحقه بالعدم الصرف ، و قد علمت انه ليس بلاشئ ولا بالوجود المحض ، و قد علمت انه ليس بشئ مبائن للمقابل ، ولا بالإمكان البحت . فالحكمة فى خلق المرآة و الحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفية سريان نور الحق فى الأشياء و تجليه على مرائى الماهيات ، و ظهوره فى كل شئ بحسبه ، فان وجود كل ماهية امكانية ليس هو نفس ماهياتها بحسب المعنى و الحقيقة ، ولا عين الذات الواجبية لقصوره و نقصه و امكانه ، ولا مفصولاً عنها بالكلية ، لعدم

استقلاله فی التحقق كما مضى برهانه . ثم انه كما ثبت ان تجليه ، تعالى ، على الأشياء تجل واحد و افاضة واحدة ، انما حصل تعدده و اختلافه بحسب تعدد الماهيات و اختلافها ، تبين انه لا تكرر فی التجلی باعتبار مظهر واحد» . انتهى .

و قال ايضاً : « ظهور الوجود بذاته فى كل مرتبة من الأكوان و تنزله الى كل شأن من الشؤون ، يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من- الأعيان الثابتة ، وكلما كان مراتب النزول اكثر و عن منبع الوجود ابعده ، كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجوب و نعت الظهور و احتجاب الوجود باعيان المظاهر و اختفاؤه بصور المجالى وانصباغه بصبغ الأكوان اكثر ، فكل برزة من البرزات يوجب تنزلاً عن مرتبة الكمال ، وتواضعاً عن غاية الرفعة والعظمة والشدة النورية و قوة الوجود فى كل مرتبة من المراتب يكون الخفاء والتزل فيه اكثر ، كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد ، والحال بعكس ما ذكر على المدارك القويّة ، كمراتب انوار الشمس بالقياس الى عين الخفافيش و غيرها ، و لهذا يكون ادراك الأجسام التى هى فى غاية نقصان الوجود ، سهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التى هى فى غاية قوة الوجود والشدة النورية التى لا شد منها فى الوجود و النورية الا مبدعها و بارئها ، وهو نور الأنوار و وجود الوجودات ، حيث ان قوة وجوده و شدة

١ - وانه ليس كمثله شيء وان المعدوم لا يعاد والوجود بعدم صرف مبدل نميشود و موجود در دنيا همان موجود در آخرتست هويت واحده نشأت متعدد دارد تحول از نشأت نباتى بحيوانى فناء وموت است نسبت به نشأت نبات و حیات است نسبت بعالم آخرت چون نبات متبدل بحيوان تام الوجود در عين تحقق در نشأت دنيائى قدمى بآخرت يعنى برزخ نهاده است و بعد از تحول بعالم انسانيت از برزخ عبور نموده و بآخرت وارد شده است نیمی از اود در دنياست ونیمی از آن در آخرتست وجود دنیوی آن در فناء و قسط اخروی او منغمر در بقاء میشود - وان دارالآخرة لى الحيوان - از وجود میگزیم در عدم - در عدم من میشوم صاحب علم -

ظهوره غير متناهية ، قوة و مدة و عَدة ، و لشدة وجوده و ظهوره لا يدركه الأبصار ، ولا يحيط به الأفهام ، بل تتجافى عنه الحواس والأوهام وتنبو منه العقول والأفهام ، فأنمدارك الضعيفة يدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالأعدام والملكات المختصة المحجوبة بالأكون المنصبة بصنع الماهيات المتخالفة ، والمعاني المتضادة ، وهى فى حقيقتها متحدة المعنى ، وانما التفاوت فيها بحسب القوة و الضعف والكمال و النقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غير ، ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن ادراك الأشياء على ما هى عليها ، لكان ينبغى ان يكون ما وجوده اكمل واقوى ، ظهوره على القوة المدركة و حضوره لديها اتم واجلى ، ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود فى اعلى الأنحاء و فى سطوع النور فى قصيا المراتب ، يجب ان يكون وجوده اظهر الاشياء عندنا ، و حيث نجد الأمر على خلاف ذلك ، فعلمنا ، ان هذاليس من جهته ، اذ هو فى غاية العظمة و الاحاطة والسطوع و الجلاء و البلوغ و الكبرياء ، ولكن لضعف عقولنا وانغماسها فى المادة و ملابتها الاعدام والظلمات ليعتاص عن ادراكه ولا يتسكن ان تعقله على ما هو عليه فى الوجود ، فان افراط كماله يبهرها لضعفها او بعدها عن منبع الوجود و معدن النور و الظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله ، فانه لغاية عظمتة وسعة رحمته و شدة نوره النافذ و عدم تناهيه ، اقرب البنا من كل الاشياء ، كما اشار اليه بقوله : « ونحن اقرب اليه من <sup>١</sup> حبل الوريد ، واذا سألك <sup>٢</sup> عبادى عنى فائى قريب ».

فثبت ، ان بطونه من جهة ظهوره ، فهو باطن من حيث هو ظاهر ، فكلما كان المدرك ، اصح ادراكا وعن الملابس الحسيّة والعواشى الماديّة ابعد درجة ، كان ظهور انوار الحق الأول عليه و تجليات جماله و جلالة اشّد واكثر ، و مع ذلك لانعرفه حق المعرفة ، ولا ندركه حق المعرفة ، ولا ندركه حق الادراك ، لتناهى القوى والمدارك ، و عدم تناهيه فى الوجود والنورية «وعنت الوجوه <sup>٣</sup> للحى القيوم».

ومما يجب ان تحقق ، انه وان لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الابداعا ذكرنا من الكمال و النقص و التقدم والتأخر والظهور والخفاء ، لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب اوصاف معينة ، و نعوت خاصة امكانية هي المسمّاة بالماهيات عند الحكماء وبالأعيان الثابتة عند العرفاء . فانظر الى مراتب انوار الشمس التي مثال الله في عالم المحسوسات ، كيف ان صبغت بصنع الوان الزجاجات و في انفسها لالون لها ولا تفاوت فيها الابداع للمعان ونقصها ، فمن توقف مع الزجاجات والوانها ، واحتجب بها عن النور الحقيقي و مراتبه الحقيقية التنزلية اختفى النور عنه . كمن ذهب الى ان الماهيات امور حقيقية متأصلة في الوجود ، والوجودات امور اتزاعية ذهنية ، و من شاهد الوان النور و عرف انها من الزجاجات ، والالون للنور في نفسه ، ظهر له النور ، و عرف ان مراتبه هي التي ظهرت ، وصورة الاعيان على صبغ استعداداتها لمن ذهب الى ان مراتب الوجودات التي هي لمعات للنور الحقيقي الالهى و ظهورات للوجود الحق الواجبى ، ظهرت في صورة الاعيان ، وانصبغت بصبغ الماهيات الامكانية ، واصبحت بالصور الخلقية عن الهوية الالهية الواجبة .

و مما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعنا في مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها ، لا ينافى مانحن بصده من ذى قبل من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا و حقيقة ، كما هو مذهب الاولياء ، و ستعلم البرهان القطعى على ان الوجودات وان تكثرت و تمايزت ، الا انها من مراتب تعيينات الحق الاول و ظهورات نوره و شئوناته لانها امور مستقلة وذوات منفصلة» انتهى .

و قال بعض المتألهين من العرفاء : ان موجودات العالم لاحقايق لها متأصلة سوى كونها مضافة الى موجدتها و متعلقة بها و ما يجرى مجرى ذلك ، وان ليس لها هوية مستقلة سوى هوية موجدتها و قيومها ، و دريت ان افعاله سبحانه و آثاره هي بعينها اسماءه الحسنی ، فكلماته التي لا تنفد من حيث ظهوراته على وجه تفصيلي يظهر بحسبها صفاتها وكمالاتها بصور متعددة متميزة بعضها عن بعض .



[ بيان وجوه الفرق بين الذات والصفة والاسم وكيفية تعيين الأسماء والاعيان ]

و دريت ، ان الاسم هو الذات المتجلى بصفة من الصفات و تعيين من التعينات  
جامعاً له سبحانه بعينها هي ذات المتعين بتعينات مختلفة من حيث ظهوره التفصيلي .  
فالوجود المطلق يتجلى فيتعين و يتناهي و يظهر ظهوراً تفصيلياً يصدر منه بحسبه  
الآثار ، فيصير خلقاً من الخلاق ، واتحاد سبحانه للعالم عبارة عن هذا التجلي والظهور ،  
والعقل و النفس و الفلك و الاجرام كلها اسماء على الحق تعالى « ما يعبدون من دونه  
الاسماء سميتوها اتم و آباؤكم ، ما انزل الله بها من سلطان ، ان الحكم الا لله ، امروا  
الا يعبدوا الا اياه ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون » انتهى .

و قال ايضاً : قد دريت ان الوجود الحق من حيث ذاته لا اسم له ولا نعت ، فالاسم الله  
لسائر الاسماء هو الوجود المطلق ، و هو بعينه الاسم النور ، كما قال تعالى : « الله  
نور السموات<sup>٢</sup> والأرض » اذ به يتنور سماوات الأرواح و اراضى الأشباح ، فللوجود  
الحق ظهور لذاته في ذاته تعالى له غيب الغيوب ، و ظهور بذاته لفعله هو هذا الظهور ، وهو  
نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل و تأثير ، وبسبب تمايز الماهيات الغير المجعولة  
و تخالفها من دون تعلق جعل و تأثير ، انتصف هذا النور الذي هو حقيقة الوجود  
المطلق بصفة التعدد و التكثّر بالعرض لا بالذات ، فيتعكس احكام كل من الماهية  
والوجود الى الآخر ، و صار كل منهما مرآة لظهور احكام الآخر فيه ، بلا تعدد و  
تكرار في التجلي الوجودي اصلاً ، بل التعدد انما هو في المظاهر والمرايا ، لا غير  
كما قيل : (شعراً)

وما الوجه الا واحد غير الله ، اذا انت عدت المرايا تعددت

الم تر الى النور الشمسى كيف يتكثّر و يتعدّد بتكثّر المشبّكات والرواشن و هو فى نفسه واحد لا تكثّف فيه اصلاً، والى الواقع منه على الزجاجات المختلفة الالوان، كيف ينصبغ بصبغ المتعدّدة، وهى فى نفسه لالون له ولا تفاوت فيه بوجه من الوجوه، هذا الظهور الذى هو اظهار منه - سبحانه - نفسه بالذات، ولغيره بالعرض، لما ظهر شع من الموجودات، ولا وجدت بوجه من الوجوه، بل كانت باقية فى حجاب العدم و ظلمة الاختفاء، لعزلها بحسب ذواتها عن الوجود والظهور كما دريت فائماً ظهورها به، سبحانه، وله و معه و منه و فيه، وماهى فى حدود انفسها الامور اعتباريّة او عدميّة من تعيّنات او تناهيات و حدود، فهى فى الحقيقة من حيث ذواتها «كسراب بقیعة يحسبه الظمان ماءً»، حتى اذا جاءه لم يجد شيئا، و جد الله عنده<sup>١</sup> ومن هنا قيل عند سماع حديث، كان الله ولم يكن معه شيء: الآن كما كان. هكذا ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة، و استكملوا معراجهم، فراوا بالمشاهدة العيانيّة انه ليس فى الوجود الا الله، وان كل شيء هالك الا وجهه، لانه يصير هالكاً فى وقت من الاوقات، بل هو هالك ازلاً و ابداً لا يتصور الا كذلك. انتهى.

وقال العارف المتأله الشيرازى فى الجزء الاخير من السفر الاول، بعد كلامهم :  
و محصل الكلام : ان جميع الموجودات عنداهل الحقيقة و الحكمة الالهية المتعالية، عقلاً كان او نفساً او صورة نوعيّة، من مراتب اضواء النور الحقيقى وتجليات الوجود انقيسوا الى الله، و حيث سطح نور الحق، اظلم و انهدم ما ذهب اليه او هام المحجوبين، من ان للماهيات الممكنة فى ذاتها وجوداً، بل انما يظهر احكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التى هى اضواء و ظلال للوجود الحقيقى والنور الأحدى . وبرهان هذا الاصل من جملة ما آتاه ربه من الحكمة بحسب العناية الازليّة، و جعله قسطن من العلم بفيض فضله وجوده، فحاولت به اكمال الفلسفة و

تتمیم الحکمة ، و حیث ان هذا الاصل دقیق غامض صعب المسلك عسر الذیل ، و تحقیق بالغ رفیع السمک بعید الغور ، ذهلت عنه جمهور الحکماء و زلت بالذهول عنه ، اقدام کثیر من المحصلین - فضلاً عن الاتباع و المقلّدين لهم و السائرین معهم - فکما وفّقنی الله ، تعالی ، بفضلہ و رحمته الإطلاع علی الهلاک السرمدی و البطلان الازلیّ للماهیئات الامکانیّة و الایان الجوازیّة ، فکذلک هدانی ربّی بالبرهان النیثر العرشی الی صراط مستقیم ، من کون الموجود و الوجود منحصرأ فی حقيقة واحدة شخصیّة ، لا شریک له فی الموجودیّة الحقیقیّة ، و لا ثانئ له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیّار ، و کلّما یتراى فی عالم الوجود أنّه غیر الواجب المعبود ، فانما هو من ظهورات ذاته ، و تجلّیات صفاته التی هی فی الحقيقة اعین ذاته « انتهى .

و امثال هذه العبارات کثیرة فی کتب هذه الطائفة العلیّة من متقدمیهم و متأخريهم و مفادها واحد ، و لذلك اکتفینا بهذا القدر .

[ نقل ادلّة الثاقبین بوحدة الوجود ، و ذکر مرآتهم فی نفی الکثرة و تزئیف عقایدیهم ]

و اما الثانی ، اعنی ذکر الادلّة التی ذکروها لهذا المطلب ، فمنها : ما ذکره العارف الشیرازی ، طاب ثراه ، و قال هو ممّا الهمنی الله ربّی و جعله من قسطی كما تقدّم فی عباراته ، و قد ذکره فی جمیع کتبه کالاسفار و الشواهد الربوبیّة و غیرهما و نحن نذكره علی ما ذکره فی الاسفار ، ثم نقول فیہ ما ینبغی ان یقال فقال : « اعلم ، ایها

۱ - صدر الحکما در آثار خود بعد از اثبات اصالت وجود ، به اثبات وحدت حقیقت وجود و بیان تحقیق تشکیک خاصی در مراتب طولی پرداخته و آن را حقیقت تشکیکی دانسته و آن را به محققان از حکمای الهی نسبت داده است ، و در برخی از مواضع اسفار خصوصاً در فصول عرفانی باب علل و معالیل وحدت سنخی و تشکیکی را بوحده شخصی و تشکیک در مظاهر برگردانیده و بمسالك عرفا گرایش پیدا نموده است .

السالك باقدام النظر ، والساعى الى طاعة الله سبحانه ، والإنخراط فى سلك المهيمين ، المهيمين ، خل - فى ملاحظة كبريائه والمستغرقين فى بحار عظمته وبهائه : انّه كما ان الموجد لشيء بالحقيقة ماهو بحسب جوهر ذاته و سنخ حقيقته فيافناً ، بأن يكون ما بحسبه بجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسبه بجوهر فاعليتها ، فيكون فاعلاً لانه شيء آخر غير المسمى معلولاً لا يكون هو بالذات اثرأ حتى يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره ، احدهما شيء والآخراثر ، فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الاحدهما فقط ، دون الثانى الا بضرب من التجاوز - دفعاً للدور والتسلسل - فالمعلول بالذات امر بسيط ، كالعلّة بالذات ، وذلك عند تجريد الالتفات اليهما فقط ، فاتّنا جردنا العلّة عن كل ما لا يدخل فى عليّتها وتأثيرها ، اى كونها بماهى علة ومؤثّرة ، وجردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل فى قوام معلوليتها ، ظهر لنا ، ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها ، وكل معلول معلول بذاته و حقيقته ، فاذا كان هذا هكذا ، يتعيّن و يتحقّق ان هذا المسمى بالمعلول ليست حقيقة ، هويّته مباينة لحقيقة علته المفيضة اياها ، حتى يكون للعقل ان يشير الى هويّة ذات المعلول مع قطع النظر عن هويّة موجدها ، فيكون هناك هويّتان مستقلّتان فى التعقل ، احديهما مفيضة ، والاخرى مفاضة ، اذ لو كانت كذلك لزم ان يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً ، لكونه متعلّلاً من غير تعقل علّته و اضافته اليها ، والمعلول بما هو معلول لا يعقل الامضافاً الى العلّة ، فانسخ ما اصلناه من الضابطة فى كون الشيء علّة و معلولاً ، هذا خلف . فاذن المعلول بالذات لاحقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ، ولا معنى له غير كونه اثرأ و تابعاً من دون ذات يكون معروضة لهذه المعانى ، كما ان العلّة المفيضة على الإطلاق انما كونها اصلاً و مبدءاً و مضموداً اليه ملحوقاً و متبوعاً هو عين ذاته ، فاذا ثبت تناهى سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات الى ذات يكون بسيط الحقيقة النوريّة الربويّة ، مقدساً عن شوب كثرة و نقصان وامكان و قصور و خفاء برىء الذات عن النعلق بامر زائد حال 'او محل' خارج اوداخل ، و ثبت انّه بذاته فيّاض و بحقيقته ساطع و بهويّته متّور للسموات والارض و بوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر . وتبيّن

و تحقّق ان لجميع الموجودات اصل واحد و سنخ فارد هو الحقيقة والباقي شئونه ، وهو الذات و غير اسمائه و نعوته ، وهو الأصل وما سواه اطواره و شئونه ، وهو الوجود وماوراه جهاته و حيثياته .

ولايتوهمن احد من هذه العبارات ، ان نسبة الممكنات الى ذات القيّوم ، تعالى ، يكون نسبة الحلول ، هيات ان الحالية و المحلية ممّا يقتضيان الأئنيية في الوجود بين الحال و المحل ، و هيهنا ، اى عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانسائى المنّور بنور الهداية و التوفيق ، ظهر ، ان لاثانى للوجود الواحد الاحد الحق ، و اضمحلت الكثرات الوهميّة و ارتفعت اغاليط الاوهام ، والآن حصحص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الممكنات ، و يقذف به على الباطل ، فيدمغه ، فاذا هوزاهق ، وللشويين الويل ممّا يصفون ، اذ قد انكشف ان كل مايقع اسم الوجود بنحو من الأنحاء فليس الا شأن من شئون الواحد القيّوم و نعت من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته ، فما وصفناه اولاً ، ان فى الوجود علّة و معلولاً بحسب النظر الجليل قدآل آخر الامر بحسب السلوك العرفانى الى كون العلة منهما امرأ حقيقياً والمعلول جهة ، من جهاته ، و رجعت عليّة السمّى بالعلة و تأثيره للمعلول الى تطّوره تطّوره و تبيّته من حيثياته ، لا انفصال شئ مبائن عنه .

فاتقن هذا المقام الذى زلت فيه اقدام اولى العقول و الأفهام » انتهى .

[ تقرير كلام الاسفار و بيان وجوه المناقشات عليه ]

و خلاصته ان هنامقّدمتين مبرهنتين ثابتين ، و بعد ثبوتهما ثبت المطلوب .

الأولى — انه لما ثبت ان الماهيات امور اعتباريّة اتزاعيّة ، فلا يتعلّق الجعل بها ، بل الجعل يتعلّق بالوجود الخاص . فالجعل عبارة عن ابداع هويّة الشئ وذاته الى هو نحو وجوده الخاص ، لاصفة من صفاته ، والالكان فى ذاته مستغنياً عن الجاعل ، فالمعلول معلول بذاته .

الثانية - ان العليّة ايضاً يتعلّق بذات العلة التي هو نحو وجودها الخاص ، فالجاعل جاعل بذاته لا بشئ آخر غير ذاته حتّى يكون مركباً من شيئين : احدهما ، شئ ، والثاني صفته الفاعليّة ، بل جهة فاعليته بعينها ذاته ، واذا ثبت هاتان المقدمتان فنقول :

يجب ان يكون المعلول في ذاته متعلّقاً ومرتبّطاً بالعلة ، لان ما يصدر عن العلة مرتبط به ، وحينئذ يجب ان يكون ذاته بعينه معنى التعلّق و الارتباط بالعلة ، لأن ذاته اذا كانت غير معنى التعلّق والارتباط وكان التعلّق والارتباط صفة زائدة على الذات ، و كئيل صفة زائدة على الذات ، فوجودها بعد وجود الذات بناءً على الفاعليّة الفرعية ، و حينئذ لا يكون الذات المفروضة مجعولة ، بل يكون المجعول غيرها ، وهذا الغير يكون مرتبطاً الى الجاعل دون الذات المفروضة ، فاتّها يكون مستغنية الهوية عن الجاعل .

اقول : سلّمنا ان المجعول ذات الشئ وهويته اعنى وجوده الخاص وكذا الجاعل ، و سلّمنا ان المعلول مجعول في ذاته مرتبط بالعلة ، ولكن لا ادري من اين يترتب على هذا وجوب كون الذات حينئذ نفس معنى التعلّق والارتباط ؟ فان الارتباط ليس الا معنى

۱ - و ما ذكره صدرالحكماء امر واضح لاسترة فيه ، چون وجود نزد او بر دو قسمست وجود مستقل و قائم بذات كه بوجه من الوجوه ، جهت معلوليت و ارتباط بغير در ذات او راه ندارد و استقلال و قيام بذات نحوه وجود اوست و جهت مقوميت و مبدئيّت اثر و فياضيت عين ذات اوست نه امرى عارضى و موجود در مرتبه متأخره از ذات ، و وجود قائم و مرتبط بغير و متعلّق بعلت كه تقوّم بغير نحوه وجود و در تخوم ذات او متحقّق است چون اگر جهت احتياج و ارتباط بفاعل واجبى و غنى مطاق ، امرى متأخّر از ذاتش باشد ، بايد در مقام ذات يا ماهيتى از ماهيات كنيه باشد و يا وجودى بى نیاز و غنى و غير قائم بغير . اين همان مقاله اهل عرفانست كه گویند : ممكنات و معلولات نسب و اضافات وجود حقد ، و مراد آنان از اضافه ، اضافه اشراقى است . بهمين ملاحظه صدرالحكما فرمايد ارتباط بعلت و قوام بفاعل

اعتبارياً يعتبره العقل بعد صدور حقيقة المعلول عن علته وإذا اعتبر العقل الارتباط بين ذات المفعول وذات المفعول ، يصدق ان المعلول في ذاته مرتبطة بالعلة ، لان ارتباط المفعول في ذاته بالفاعل ليس معنى سوى مذكّر، وهو لا يستلزم ان يكون الذات المفعولة عين معنى التعلق والارتباط ، هذا مع ان كون المعلول جهة اعتبارية مناف لما صرح به في مبحث الجعل ، من ان المفعول بالذات يجب ان يكون امراً متحققاً و مناف لما اجاب في جواب من قال : ان الوجود لا يصلح للمعلولية لكونه اعتبارياً ، بان هذا ، لا يرد على ما اخترنا من كون المفعول بالذات الوجودات الخاصة ، وهي امور متحققة في الخارج .

وايضاً هو مناف لما اثبتناه من التعدد الواقعي للوجودات و الموجودات، وسيجيئ انشاء الله ، بعض الايرادات والاشكالات الاخر .

ومنها - ما ذكره العارف الشيرازي ، طاب ثراه ، ايضاً وهو ايضاً مذكور في جميع كتبه ، و قد كرر ذكره في الاسفار ، فانه ذكره في السفر الاول والثاني كليهما و نحن نذكره على ما في السفر الثاني ، فقال ، رحمه الله ، : فصل - في ان الواجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات ، واليه يرجع الامور كلها ، هذا من الغوامض الالهية التي يستصعب ادراكه الاعلى من اتاه الله من لدنه علماً وحكمة ، ولكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية الا ما يتعلق بالنقائص والأعدام، والواجب،

الواجب

→

نفس ذات معلول است ، پس معلول ، نفس ارتباط و عين ربط است و اين غير نحوه ارتباط عرض بموضوع است که ماهيت عرض در مقام ذات از معانی کايه است و ماهيت عرض وابسته بمعرض نمی باشد بل که وجودش مرتبط بمعرض و جوهر است ، ولی وجود معلول دارای حالتی غير جهت ارتباط نمی باشد و نفس فقر و عين ربط است و اگر غير اين باشد بايد در مقام ذات جدا از علت فرض شود و ناچار در ذات غير مرتبط و غير محتاج و احتیاج امر عرضی و زائد بر ذات آن باشد . وقد ظهر مما حرناه ، ان ماراه صدر الصدور كلام صدر عن منبع التحقيق .

تعالی ، بسیط الحقیقه واحد من جمیع الوجوه ، فهو كل الوجود ، كما ان كلّه الوجود . اما بیان الكبرى : فهو ان الهویة البسیطة الإلهیة لو لم یكن كل الأشياء ، لكانت متحصلة القوام من كون شیء ولا كون شیء ، متركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل و تحلیله من حیثیتین ، وقد فرض و ثبت انه بسیط الحقیقه ، هذا خلف ، فالمفروض انه بسیط ، اذا كان شیئا دون شیء آخر كان یكون - الف - دون - ب - فحیثیه كونه الف ، لیست بعینها حیثیه كونه ب ، والالكان مفهوم - ا - و مفهوم لیس - ب - شیئا واحداً ، والتلازم باطل ، لإستحالة كون الوجود والعدم امرا واحداً ، فالملزوم مثله ، فثبت ان البسیط كل الاشياء .

وتفصیله : اثنا اذا قلنا : الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسیّة ، اوانه لا فرس ، فحیثیه انه لیس بفرس ، لا یخلو اما ان یكون عین حیثیه كونه انساناً ، او غیرها ، فان كان الشق الاول یعنی یكون الانسان بما هو انسان

۱ - آنچه قبلاً در حاشیه در مقام تقریر مرام ملاصدرا ذکر نمودیم ، منافات با تعدّد واقعی ندارد ولی تعدّد در اصل حقیقت وجود غیر معقول است ، چون صرف الشئی لا یتعدد و تعدّد در نسب و روابط و شؤون وجود حق است ، و غیر حق هیچ موجودی حقیقت وجود نمی باشد ، بل ظهور و شؤون اوست . و قاعده بسیط الحقیقه نیز وجود صرف را منحصر بحق و تعدّد و تكثر که اضافات و تجلیات فعلى باشد اختصاص بخلق دارد و می توان از طریق این برهان و برهان قبل ، کلام راطوری تقریر کرد که بمرام عرفا نزدیک شود . و نیز باید توجه داشت که ارجاع کلیه کثرات به وجود مطلق و نفی تعدّد بنحو اطلاق و اعتباری دانستن کثرت بنحو کلی ، نتیجه شهود سالک در سفر دوم از اسفار سلاک عملی است و کثرت در ممکنات امری واقعی است . ولی نه بمعنای آن که حقایق امکانی دارای وجودی باشند که در مقام ذات مورد ملاحظه قرار گیرند بدون سریان فعلی نور علت در جاباب آنها و لقولهم « قدس الله سرهم » ، لا وجود و لا موجود غیر الله ، و اعلم ان لکلامهم هذا بطناً لو تفتنوا علیه ، لم یسألوا من اغماد او هامهم یسوف الإنکار و الاعتراض .



لا فرساً ، فيلزم من ذلك ، انّا متى عقلنا ماهيّة الإنسان ، عقلنا معنى اللافرس ، وليس الأمر كذلك ، اذ ليس كل من يعقل الانسان ، يعقل أنّه ليس بفرس ، فضلاً ان يكون تعقله الإنسان ، و تعقله ليس بفرس شيئاً واحداً ، كيف ؟ و هذا السلب ، ليس سلباً مطلقاً ، ولا سلباً بحتاً ، بل سلب نحو من الوجود ، والوجود بما هو وجود ، ليس بعدم ، ولا قوة و امكان لشئ الا ان يكون فيه تركيب ، فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة واشتقاقاً ، فهو مركّب . فانّك اذا احضرت في ذهنك صورته و صورة ذلك المحمول السلبى مواطاة واشتقاقاً وقايست بينهما بان يسلب احدهما عن الآخر او يوجب سلبه عليه ، فتجد ، ان ما به يصدق على الموضوع أنّه كذا ، غير ما به يصدق عليه أنّه ليس هو كذا ، سواء كانت المغايرة بحسب الخارج — فيلزم التركيب الخارجى من مادة وصورة — ، او بحسب العقل ، فيلزم التركيب انعقلى من جنس و فصل — او ماهيّة ووجود ، فاذا قلت مثلاً : زيد ليس بكاتب ، فلا يكون صورة زيد فى عقلك هى بعينها صورة ليس بكاتب ، والا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً ، بل لا بشدّ ان يكون موضوع مثل هذه القضية مركّباً من صورة زيد و امر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابه من قوة او استعداد ، فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شئ آخر ، الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى ، و هذا التركيب بالحقيقة منشأه نقص الوجود ، فان كل ناقص حيثيّة امكانه و نقصانه غير حيثيّة وجوده و فعليّته ، فكل بسيط الحقيقة يجب ان يكون تمام كل شئ ، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء على وجه اعلى واشرف والطف ، ولا يسلب عنه شئ الا النقاىص والامكانات والاعدام والملكات ، واذ هو تمام كل شئ ، و تمام الشئ احقّ بذلك الشئ من نفسه ، فهو احق من كل حقيقة ، بان يكون هو بعينها من نفس تلك الحقيقة ، بان يصدق على نفسها . فاتقن ذلك وكن من الشاكرين .

فان قلت : اليس للواجب ، تعالى ، صفات سلبيةّة ، ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكمّ ولا بكيف .

قلنا : كل ذلك يرجع الى سلب الاعداد والنقائص و سلب السلب وجود و سلب  
النقصان كمال وجود » انتهى .

اقول : ما ذكره هنا حق ، والمقصود ان جميع كمالات الاشياء موجودة فيه ، تعالى  
شأنه ، مع شئ زائد ، لأنه فوق التمام .  
وبيان ذلك ، ان حقيقة كل شئ هو نحو وجوده ، وهذه الحقيقة لها جهة كمال و  
جهة نقص .

اما الجهة الاولى - فباعتبار وقوعها في مرتبة من مراتب الوجودات ، واما الجهة  
الثانية - فباعتبار فقدانها كمال المرتبة التي فوقها ، فأتت عرفت ان افراد الوجودات  
مختلفة بالشدة والضعف والكمال والنقص ، ولا شك ان كل مرتبة من هذه المراتب  
مشملة على المراتب التي دونه مع شئ زائد ، وفاقد للكمال الذي لما فوقه . وقس ذلك  
على السواد والنور مثلاً فالوجود الواجب ، لما كان فوق الكل ، يكون جامعاً لجميع  
الكمالات الوجودية في جميع الأشياء ، ولا يصدق عليه انه شئ من الأشياء لان حقيقة  
هذا الشئ مرتبة محصورة من الوجود ، مركبة من كمال و نقص ، فالحقيقة الواجبة  
فرد خاص من الوجود مغاير لسائر افراد الوجود ، ومع ذلك كل الاشياء بالمعنى  
المذكور ، ولا يلزم منه اثبات وحدة الوجود بالمعنى الذي ذكره الصوفي .  
ولذا صرح به ارسطاطاليس في اثولوجيا ، وكذا صرح به الفارابي في الفصوص ،  
حيث قال :

« ان واجب الوجود مبدء كل فيض ، وهو ظاهر ، فله الكل من حيث لا كثرة فيه ،  
فهو من حيث هو ظاهر اي عالم بذاته ، ينال الكل من ذاته ، فعلمه بالكل بعد ذاته ، و  
علمه بذاته نفس ذاته ، فكثرة علمه بالكل بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته ،  
فهو الكل في وحدة » ، انتهى .

وكذا صرح به الشيخ الرئيس في الهيئات الشفاء ، حيث قال « فان كل شئ منه ،  
تعالى ، وليس هو مشاركاً لما منه ، و هو كل شئ ، وليس هو شيئاً من الأشياء بعده »

انتهى .

اقول : الظاهر ان غرض هذا العارف المحقق - طاب ثراه - من هذا الدليل ايضاً اثبات ما ذكرناه ، لاثبات وحدة الوجود بالمعنى الذى اختاره ، فاتّه بعد ذكر هذا الدليل قد صرح بما ذكرناه ، و بسط القول فى تحقيقه حيث قال : « وليعلم : ان هذه الماهيات الممكنة ، ليس لشيء منها وجود مطلق ، بل لكل منها وجود مقيّد ، و نعى بالمطلق ما لا يكون معه قيد عدمى ، وبالمقيّد ما يقابله . و توضيح ذلك انك اذا حدّدت نوعاً محصلاً كما هيّة الانسان مثلاً بانه حيوان ناطق ، يجب عليك ان تحضر معانيه وتضبطه ، و تقصد من قولك ، الشارح لما هيّة انّه لا يزيد عليه شيء ، و لم يبق شيء من معانى ذاته و اجزاء ماهيّه الا وقد ذكر فى هذا القول الوجيز او غير الوجيز ، والا لم يكن الحدّ حدّاً تامّاً له ، فيشترط فى ماهيّة الانسان وحده ان لا يكون شيئاً آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق ، فلو فرض ان فى الوجود نوعاً محصلاً جامعاً بحسب الماهية مع هذه المعانى المذكورة فى ماهيّة الانسان ، معانى اخرى ، كالفرسيّة والفلكيّة وغير ذلك ، لم يكن ذلك النوع انساناً ، بل شيئاً آخر ، اتم وجوداً منه ، و انما اردنا بقولنا نوعاً محصلاً ، ما يحصل وجوده ، لا ما يحصل حده و معناه فقط ، فان الانواع الاضافيّة كالحيوان مثلاً ، او الجسم النامى مثلاً ، وان كان لكل منها حدّ تامّ بحسب المفهوم ، الا انه ليست بحيث اضيف الى ذلك معنى آخر كمالى ، لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافى و معناه ، ولهذا اذا اضيف الى الجسم الحساس النامى ، يحمل على المجموع الذى هو الحيوان الجسم النامى ، وكذا يحمل على الانسان الحيوان ، وهذا بخلاف النبات ، اذ قد تمّت نوعيته الوجوديّة و تحصّلت ، كما تمّت ماهيّه الحديثة ، فاذا وجد نوع حيوانى لم يحمل عليه النبات ، وان حمل عليه الجسم النامى ، وكذا لم يحمل على النبات اتمه حجراً و معدن ، وان حمل عليه انه جسم ذو قوة حافظة للتركيب ، و كلاً منّا فى الوجود الناقص ذاتهم ، لافى المعانى المطلقة اذا ضم اليها معنى آخر فالاول غير محمول على شيء آخر فرض اتمه وجوداً منه ، بخلاف الثانى المحمول

علی نوعه. اذا تقرر هذا فنقول :

[ اشارة الى وجه الفرق في الوجود بين المطلق و المقيد على الاصطلاحين للعارف والحكيم ].

ان العرفا قد اصطلاحوا في اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد، على غير ماشتهر بين اهل النظر ، فان الوجود المطلق عند العرفاء عبارة عن ما لا يكون محصوراً في امر معين محدود بحد خاص ، والوجود المقيد بخلافه، كالانسان و الفلك و النفس و العقل ، و ذلك الوجود المطلق ، هو كثر الاشياء على وجه ايسر ، و ذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد و كماله ، و مبدأ كثر فضيلة اولی بتلك الفضيلة من ذي المبدأ ، فمبدأ كل الاشياء و في تأضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع و اعلى ، و كما ان في السواد الشديد توجه جميع الحدود لضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه ايسر ، و كذا المقدار العظيم يوجد كل المقادير التي دونه من حيث مقداريتها لان حيث تعييناتها العدمية من النهايات و الأطراف ، و الخط الواحد الذي هو عشرة اذرع مثلاً يشتمل الذراع من الخط و الذراعين منه و التسعة اذرعاً منه على وجه الجمعية الاتصالية ان لم يشتمل على اطرافها العدمية التي يكون لها عند الانفصال عن ذلك الوجود الجمعي، و تلك الاطراف

۱ - و استناد الوجود المضاف الى الممكن من جهة الوجود و التحصل و الكمال الى الواجب القيوم اولی من استناده الى الممكن . بل كه استناد اين وجود بحق اول جاعل كل شئ ، به طريق ضرورت و نسبت آن به ماهيت و عين ثابت برسبيل امكان و عدم ضرورت و چون فاعل مبدأ شئ ، غایت و منتهای شئ نیز می باشد، ناچار وجود به نحو اطلاق از اوست و باو رجوع می نماید و الى الله يرجع الامور كلها ، عند رجوع الكل الى الملك الديان و هو الباقي بعد فناء كل شئ . اين فناء دائمی و ازلی است ، چون وجود در ممكن و ديعه است و لابد يوماً ان ترد الودائع . پس مثال اين قاعده بوحدة وجود است .

العدمية ليست داخلية في الحقيقة الخطيئة التي هي طول مطلق ، حتى لو فرض وجود خطأ غير متناه ، لكان أولى واليق بأن يكون خطأ من هذه الخطوط المحدودة ، وانما هي داخلية في ماهية هذه المحدودات الناقصة لامن جهة حقيقتها الخطيئة ، بل من جهة مالحقها من النقائص و القصورات ، و كذا الحال في السواد الشديد ، واشتماله على السوادات التي هي دونه ، وفي الحرارة الشديدة واشتمالها على الحرارة الضعيفة ، فكهذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعي الواجب الذي لا اتم منه ، بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام و نقائص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلية في الوجود المقيّد .

و منها — ما ذكره جمع من العرفاء ، وهو : انه اذا لوحظت الأشياء اولا بنظر جليل ، يرى فيها المغايرة الواقعية الخارجية ، ثم اذا لوحظت ثانياً بنظر دقيق ، يرى ان هذه المغايرة بمحض الإعتبار ، و في الحقيقة كلها متحدة ، وذلك لان اختلافها بالتشخصات ، وهي امور اعتبارية ، و حقيقتها التي هي الوجود ، امر واحد . ولذا قيل : ان العالم عبارة عن الاعراض المجتمعة في عين واحد .

والجواب : انك قد عرفت ان اختلاف الوجودات بالتقدم والتأخر والشدة والضعف والكمال والنقص ، وهذا الاختلاف في الواقع ونفس الامر ، و بانجملة تعدد الوجودات و اختلافها بحسب الخارج والواقع لا بمجرد الاعتبار ، كما عرفت مراراً ، هذه هي الادلة التي ذكروها على هذا المطلب ، و قد عرفت حالها ، و اما الامثلة التي ذكروها لهذا المطلب ، فمنها : مثال استفادة نور القمر من الشمس ، وقد تقدّم .

و منها ، : حدوث الدائرة من الشعلة الجوّالة ، فانه اذا ضرب طرف خشب او جبل في النار ، ثم ادير هذا الخشب او الجبل ، يرى من سرعة حركته دائرة ، مع انه ليس في الخارج دائرة ، و انما الموجود فيه طرف الخشب او الجبل ، فكذلك حال الموجودات المرئية في الخارج ، فانها مجرد فرض واعتبار ، وليس الموجود في الحقيقة الا الوجود الحق القائم بالذات ،

و من سرعة سيره يحدث هذه الكثرات ، ولكن ليس لها تحقق خارجي و ثبوت واقعي .  
و منها ، انه اذا ادرك شبح من بعد ، فكلما كان ابعد يرى شىء خاص ، واذا صار  
بعده اقل ، يرى شىء خاص آخر ، واذا صار اقرب ، يرى شىء آخر ، و هكذا كلما  
يقرب يرى شىء دون ما يرى قبله ، حتى اذا صار فى غاية القرب و ظهر حقيقته ، يعلم  
ان حقيقة هذا الشىء غير ما ادرك فى المراتب السابقة ، فكذاك حال الموجودات  
العالمية ، فانها ترى اولاً موجودات متحققة و ذوات متأصلة ، ولكن السالك اذا  
اقرب بالرياضات والمجاهدات الى حقايقها ، يرى انها كسراب ببيعة يحسبها الظمان  
ماءً وليس لها تحقق واقعي ، بل المدرك فى نظره اولاً انما كان بمجرد الوهم و  
الخيال .

و منهما ، انه اذا انطبعت صورة واحدة فى مرايا متكثرة متعددة مختلفة بالصغر  
والكبر والطول والقصر والاستواء والتحدب والتعير ، و غير ذلك من الاختلافات ،  
فلاشك انها تكثرت بحسب تكثر المرايا ، و اختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها ،  
وان هذا التكثر غير قادح فى وحدتها ، والظهور بحسب كل واحد من تلك المرايا  
غير مانع لها ان يظهر بحسب سائرهما ، والواحد الحق ، سبحانه « والله المثل الأعلى »  
بمنزلة الصورة الواحدة ، والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها ،  
فهو ، سبحانه يظهر فى كل عين عين بحسبها من غير تكثر و تغير فى ذاته المقدسة ،  
من غير ان يمنعه الظهور باحكام بعضها ، عن الظهور باحكام سائرهما .

و منها ، ان نسبة كل ما يطلق عليه الغير والسوى اليه ، سبحانه ، وله المثل الأعلى ،  
كنسبة الأمواج الى البحر الزخار ، فان الموج لاشك انه غير الماء عند العقل من حيث

١ - س ٢٤ ، ي ٤٠ .

٢ - س ١٦ ، ي ٦٢ .

١ - س ٣٠ ، ي ٢٦ .

انّهُ عرض قائم بالماء ، واما من حيث الوجود فليس فيه شئ غير الماء، فمن وقف عند الأمواج التي هي وجودات الحوادث وصورها ، وغفل عن البحر التّخار الذي يتمّوجه يظهر من غيبه الى شهادته ، و من باطنه الى ظاهره هذه الامواج ، يقول بالامتياز بينهما و ثبت السوى و الغير ، و من نظر الى البحر وعرف أنّها امواجه ( و الأمواج لا تحقّق لها بانفسها ) قال بأنّها اعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده الا الحق ، سبحانه، و ما سواه عدم يخيّل انّهُ موجود متحقّق ، فوجوده خيال محض والمتحقّق هو الحق لا غير ، و فى هذا قيل :

البحر بحر، على ما كان فى قدم      ان الحوادث امواج و انهار  
لا يحجبك اشكال، يشكلها      عمّن يشكّل فيها ، فهى استار

و منها ، ان نسبة الممكنات الموجودة اليه ، تعالى ، كنسبة مراتب الاعداد الى الواحد لا بشرط شئ، فان لكل مرتبة من مراتبه معانى ذاتيّة و اوصافاً عقليّة مخصوصة بها ، مع أنّها عين الواحد فى الحقيقة ، فايجاد الواحد بتكراره العدد ، مثال لايجاد الحق، تعالى، الخلق بظهوره فى آيات الكون و مراتب الواحد، مثال لمراتب الوجود و اتّصافها بالخواص و التّلوّازم كالزوجيّة و الفرديّة و الصّمم و النطقيّة ، مثال لايجاد بعض مراتب الوجود بالماهيّات و اتّصافه بها على هذا الوجه من الاتّصاف المخالف لسائر الاتّصافات المستدعى للتغاير بين الموصوف و الصفة فى الواقع ، و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان احكام الأسماء الالهية و الصفات الربانيّة ، و الارتباط بين الواحد و العدد ، مثال لارتباط الحق و الخلق ، و كون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الاربعة و غير ذلك ، مثال للنسب اللازمة التى هي صفات الحق، و ظهور العدد بالمعدود، مثال لظهور الوجودات الامكانية بالماهيّات، و كما ان الواحد غير محتاج الى شئ من الاعداد ، من حيث هو هو ، و هى محتاجة اليه ، فكذلك الحق غير محتاج الى احد من الموجودات . و هى محتاجة اليه ، و كما انّه يلزم من عدم الواحد عدم جميع انواع العدد من غير عكس ، فكذلك الحق و

الموجودات ، وكما ان الواحد اذا ضرب في نفسه اوفى عدد آخر ، لا يلزم منه تكثر ، بل كان ، فكذلك الحق اذا اخذ مع صفاته او مع غيره ، وكما ان الواحد لو قسط لا ينقسم من حيث ائنه واحد ، فكذلك الحق ، الى غير ذلك من المناسبات .  
و منها ، مثال النور الشمسي ، فانه ثلاث اعتبارات :

احدها - ما كان مغايراً لما قام به وزائداً عليه ، ولم يكن ناشياً من ذاته كالنور الواقع على الأجسام ، فاته مغايرتها و ليس ناشياً منها ، وهذا مثال وجودات الممكنات .  
وثانيها - ما كان مغايراً لما قام به ، ولكن كان ناشياً من ذاته لا من غيره ، كالنور القائم بالشمس و هذا مثال وجود الواجب ، على زعم المتكلمين .  
وثالثها - اعتبار النور مجرداً غير قائم بشئ ، فاته بهذه الاعتبار نور و منشور ، وضوء و مضئ ، ولا يحتاج في النورانية الى غيره ، وهذا مثال وجود الواجب على طريقة الصوفية ، فكما ان النور الواقع على الاشياء ليس مغايراً بالذات لهذا النور اذا اعتبر مجرداً غير قائم بشئ ، فكذلك حال وجود الممكن والواجب ، وكما ان الاشياء في انفسها مظلمة ويحتاج في النورانية الى نفس النور و نفس النور لا يحتاج في النورانية الى شئ آخر ، كذلك الماهيات الامكانية في انفسها معدومة ويحتاج في الموجدية الى حقيقة الوجود ، والوجود موجود بنفسه لا يحتاج الى شئ آخر .  
هذه جملة الأمثلة التي ذكرها لهذا المطلب ، وهي لا تفيد شيئاً يطمئن به النفس ، من ان هذه الأمثلة من باب القياس من الفارق ، فان مثال انطباع الصورة الواحدة في المرايا المتعددة ، لا ينطبق على ما نحن فيه ، لأن في المثال ، المرايا المتعددة موجودة ، و في الممثل له ليس الأمر كذلك ، لان الماهيات التي بمنزلة المرايا ، امور معدومة في الخارج ، فكيف يرى فيها الشئ .

والنور الشمسي ، لا يمكن ان يكون واقعاً على الأشياء ، ومع ذلك كان هذا النور بعينه قائماً بذاته غير واقع عليها ايضاً ، فان كان وجود الواجب ايضاً كذلك ، فيلزم ان لا يكون له تحقق بالفعل خارجاً عن الاشياء ، وهو كفر صريح ، وكذا حال باقي



الأمثلة ، ولا يحتاج كل منها الى بيان عليحدة ، لظهوره لكل احد . ولذا صرح جمع من العرفاء ، بان هذه الأمثلة مقربة من جهة ، و مبعّدة من جهة اخرى .

[ بيان الاشكالات التى ذكرت فى المقام و تحقيق الحق فى الوحدة والكثرة ]

واما الثالث ، اعنى ذكر الاشكالات الواردة على هذا المذهب ، فنقول : قد عرفت منّا حال ادلتهم وامثلتهم - فهى لا تثبت شيئاً - والاشكالات الواردة على هذا المذهب كثيرة :

منها ، اذكّر قد عرفت انهم قد صرّحوا بأن المغايرة بين مراتب الوجود اعنى المرتبة الواجبة والخلقية ، بمجرد الاعتبار و التعقّل ، وفى الخارج والواقع لافرق بينها ، فحينئذ يلزم ان يكون الوجود الواجبى فى الخارج مجرّد وجود الممكن ، ولم يكن له تحقّق خارجى مع قطع النظر عن المظاهر والمجالى ، وهو فاسد ، كما عرفت . و من ظنّ انّه يلزم من كلام الصوفية عدم تحقّق الوجود الواجب خارجاً عن المظاهر ، فعلة ظنة ما ذكرناه ، و هو فى موضعه . و ليس سبب الظن المذكوره ما ذكره العارف الشيرازى ، طاب ثراه ، حيث قال : ولا يبعد ان يكون سبب ظنّ الجهلة بهؤلاء الأكابر ، اطلاق الوجود تارة على ذات الحق ، وتارة على المطلق الشامل ، وتارة على المعنى العام العقلى ، فانّهم كثيراً ما يطلقون الوجود على المعنى الظلّى الكونى ، فيحملونه على مراتب التعيّنات والوجودات الخاصة ، فيجرى احكامها ، فمن هذا القبيل قول الشيخ العربى فى التديرات الالهية : «كلما دخل فى الوجود فهو متناه » . و ما قال القونوى فى تفسيره للفتحة : «او الفى الخارج عن دائرة الوجود والجعل» .

١ - بل يلزم عدم تحقّق الممكنات وتحقّق الواجب تعالى بالذات و تحقّق غيره بالعرض . چون كلام در اعتبارى بودن كثر است لذا لوازم خاص كثرت نيز اعتبارى خواهد بود. و اين مسلك غير مرام كسى است كه از براى واجب مقام و مرتبه نئى مجرد و متميز و جدا از ممكنات موجود نمى داند ، در مسلك اول ممكن نفى شده است و در مرام دوم واجب مثلاً نفى شده ، على ما يظهر من كلام الجهال من المتصوفة.

وماقال فی مفتاح الغیب : والوجود تجلّ من تجلیّات غیب الهویة . وماقال معین کباقی الاحوال الذاتیّة .

وذكر الشيخ علاء الدولة فی رسالة الشارد والوارد : «لأن فوقها، یعنی فوق الطبیعة، عالم العدم المحض ، وظلمة العدم محیط بنور الوجود المحدث » .  
وفیها : « این فی الظلمات یوجد عین الحیاة » و هذا القول منه ، اشارة الى ماقاله فی مدارج المدارج : « واعلم ان فوق عالم الحیاة عالم الوجود ، و فوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية » انتهى .

فظهر انه قد یكون مرادهم من العدم ما یقابل هذا النحو من الوجود الظلّی ، وان لم یكن هذا الإطلاق على سبیل الحقيقة ، بل على المجاز ، لأن الوجود فی عرفهم ما یكون مبدأ الآثار و منشأ الأكوان ، و یمكن ایضاً ان یكون مرادهم من الموجود ما یكون معلوماً و مخبراعنه ، و كل ما لا یكون للعقل سبیل الى معرفة ذاته وكنهه هیئته، فغیر موجود بهذا المعنی ، فالوحدة الحقيقية بشرط لا ، و غیب الغیوب ، حیث لا یكون لاحد من الخلق ، قدم فی شهوده و ادراكه ، فیصدق علیه انه غیر موجود لغيره على ان الوجود قد یطلق على المأخوذ من الوجدان ، و هو ایضاً مرجعه الى الوجود الرباطی ، فیکون مسلوباً عنه ، تعالی ، اذ لا یمكن نیله و ظهوره لأحدٍ الا من جهة تعیشاته و مظاهره لكن تحقّق بذاته و کماله بنفسه، و وجوده انما هو بالفعل لا بالقوة، و بالوجود ، لا بالامكان . فذاته یظهر بذاته و کماله بنفسه و وجوده انما هو بالفعل ، لا بالقوة، فذاته یظهر بذاته على ذاته فی مرتبة الأحدیّة الصرفة المعبر بالكنز المخفی فی الحديث المشهور ، و یظهر بعده هذا الظهور ظهور آخر، لا على غیره، بل على ذاته، و هو الظهور طوراً بعد طور فی المظاهر المعبر عنه بالمعروفیّة ، و هذا الظهور الثانوی هو مشاهدة الذات القیومیّة فی المرائی العقلیة و النفسیّة و الحسیّة ، بمدارك كل شاهد و عارف ، و بمشاعر كل ذکی و بلید و عالم و جاهل على حسب درجات الظهور جلاء و خفاءً ، و طبقات المدارك کمالاً و نقصاً ، و التکثر فی الظهورات ، و التفاوت

فِر الشُّنُونَات لا يقدَح وَحدة الذات ، ولا يتنَلَم الكمال الواجبى ولا يتغيَّر به الوجود الثابت الازلَى عَمَّا كان عليه ، بل الآن كما كانت حيث كان ولم يكن معه شىء ، ولذا قيل .

وما الوجه الا واحد غير اَنَّهُ - اذا انت عددت المرايا تعدداً « انتهى .

و منها ، اَنَّهُ يلزم حينئذ ان لا يكون الحاصل من الجعل ، امراً محققاً فى الخارج بل اعتباراً محضاً - اعتبارياً محضاً « خ ل -

و منها ، اَنَّهُ يلزم حينئذ نفي التعدد الواقعى للأشياء وعدم التكثر الخارجى و للموجودات ، و هو تكذيب للحس والعيان .

و منها ، ان كَيْفِيَّة تتزل الوجود الواجبى من سماء الإِطلاق الى ارض التقييد و تطَّوره باطوار مختلفة وتثَّانه بشُّنُونَات متباينة ، لا يمكن ادراكها للعقول ، ولا سبيل اليها بل هو مجرد كلام لا يحصل معناه لاولى العقول الصرفة ، فالقائل بهذا المذهب ، ان اعترف بعدم نيله الى مرتبة المكاشفة والمشاهدة ، فبناء مذهبه على مجرد التقليد فقط ، وان ادعى المرتبة المذكورة ، فهو امر آخر .

و منها ، اَنَّهُ يلزم حينئذ اتِّصاف البارى ، تعالى ، بصفات الحادثات و كونه محلاً للحوادث والأعراض ، وموصوفاً بالفاسدات و المتغيَّرات ، تعالى الله ، عن ذلك علواً كبيراً .

والجواب ، بان لزوم الأمور المذكورة انما يكون اذا كان للأعراض والحوادث تحقق فى الواقع اوعلى هذا المذهب لا تحقق الالوجود الواجبى ، و غيره مجرد

---

١ - مورد بحث اين است كه ، فعل و تجلى حق كه همان وجود سارى در مظاهر باشد و از اين نفس رحمانى اعيان از مقام علم بعين و از عدم بوجود و از ظلمت به نور آيند و از سريان اين وجود عام وجودات خاصه و مقيده متحقق شوند ، آيا اين سبب وجود مضاف بحق بطريق حقيقت و بممكن بطريق مجاز است و وجود واحد شخصى باعتبار صرافت ذات مبدا تجلى و باعتبار مراتب نازله مظهر قابل تجلى است  
→

اعتبار و وهم ، یصیر الأمر اشنع کمالاً یخفی .

فان قلت : ان الصوفیة مُصَرِّحون بان الوجود مقول علی افراده بالتشکیک ، فیجب ان یکون افراده ، متعددة ، فهذا مخالف لوحدة الوجود ، وهو ایضاً بحث علیحدة علیهم .

قلت : الأمر فی الظاهر وان کان كذلك ، الا ینهم قالوا : ان التفاوت لیس افسی حقیقة الوجود ، بل فی ظهور خواصه .

قال الشیخ صدر الدین القنوی فی رسالة الهادیة : « اذا اختلف حقیقة بکونها شیء اقوی واقدام او اشد او اولی ، فکل ذلك عند التحقیق راجع الی الظهور ، دون تعدد واقع فی الحقیقة الظاهرة ، ای حقیقة كانت من علم و وجود و غیرهما ، فقابل یتعدّل لظهور الحقیقة من حیث هی اتم منها من حیث ظهورها فی قابل آخر ، مع

→

و انتساب این فیض ساری در اعیان باعیان ممکنه به نحو مجازست و تحقق مختص بحق و جلوه و وجه باقی بعد فناء کل شیئی از صقع ربوبی است و یا آن که کثرت حاصل از اصل وحدت نیز حقیقی و غیر اعتباری است و از همین کثرت اعتباری و نیز از همین وجود مجازی باعتباری و مجازی مصطلح عرفاً تعبیر شده است ، نه اعتباری و مجازی مصطلح ارباب حکمت . وجود عام ساری در اعیان ممکنات منشأ وجودات خاصه و مقیدات ولی نه منشئیت بمعنای مبداء صدور و ایجاد ، چون مبدأ ایجاد حق اول است و ما به الایجاد فیض مقدس است و ایجاد آن ، همان ایجاد وجودات خاصه است ، و گرنه وجود واحد شخصی نخواهد بود و وحدت سنخی با توحید وجودی مصطلح عرفاً منافات دارد - لمحرره جلال الآشتیانی - .

۱ - اساس کار و پایه و ریشه مطلب در این جاست که آیا اصلاً وجود قبول تشکیک می نماید و در ذات و حقیقت وجود ، تفاوت معقول است و یا آن که تفاوت و تشکیک و شدت و ضعف بانحاء تجلیات بر می گردد و واحد شخصی سعی رفیع الدرجات منشأ کثرات چون بالذات واحد است و صرف شیئی لایتکرر و لایتثنی ، قهراً فعل واحد ساری در مراتب بحسب تفاوت استعدادات دارای تفاوت ظهورست و نه آن که درجات متعدد دارد - و بین المشربین فرقان عظیم - .

ان الحقيقة واحدة فى الكل ، والمفاضلة والتفاوت واقعة بين ظهوراتها بحسب الأمر المظهر المقتضى لتعيين تلك الحقيقة تعييناً مخالفاً لتعيينه فى امر آخر ، فلا تعدد فى الحقيقة من حيث هى ، ولا تجزئة ولا تبعض . وما قيل : لو كان الضوء والعلم يقتضيان زوال الفئ ووجود المعلوم ، لكان كل علم وضوء كذلك ، فصحيح ، ولم يقصد به الحكم بالإختلاف فى الحقيقة » انتهى .

فظهر ان مذهبهم ان التفاوت فى ظهور حقيقة الوجود ، بحسب تفاوت الماهيات القابلة ، ولكن يرد عليهم ان القابل الذى هو الماهية امر اعتبارى عندهم ، فكيف يصير سبباً للاختلافات المتحققه فى الخارج .

ثم لورود هذه الايرادات والإشكالات ، انكر وحدة الوجود جمع من اجلاء الصوفية وعظمائهم ، كالشيخ العارف الواصل الشيخ علاء الدولة السمنانى والسيد العارف المشاهد السيد محمد الملقب بـ « گيسو دراز » ، وكفر والطائفة الوجودية .

وليس علّة التكفير ما ظنّ بعضهم من ان الشيخ علاء الدولة السمنانى ظنّ ان الصوفية قائلون بان الواجب هو الوجود المطلق الاتزاعى ، ولذا كفرهم ، وكيف يكون العلّة ذلك ؟ مع ان هذا الشيخ اجل قدراً من ان يحمل كلام جمع من اكابر العرفاء على شئ يدل صريح كلامهم على خلافه ، بل العلّة ما ذكرناه .

ثم الحق ان المخالفة بين الشيخ والسيد و بين الطائفة الوجودية ، ليست لفظية ، بل الحق ان النزاع بينهم معنوى كما يظهر من حواشى الشيخ علاء الدولة على الفتوحات ، فانه خالف الشيخ الأعرابى فى كل عبارة دالة على الوحدة وردّها ، فمن جملتها العبارة التى تقدّمت من قول الشيخ الأعرابى : « الوجود المطلق ، هو الحق المنعوت بكل نعت . . . » ، فكتب المحشى اعنى الشيخ علاء الدولة : « الوجود الحق هو الحق ،

---

١ - شيخ علاء الدولة قدرى بى التفاتى كرده است در فهم كلام شيخ اكبر ، واين كه در كتب شيخ اكبر كراراً ديده مى شود ، حقيقة الوجود حق و المطلق فعله و المقيّد ←

لا الوجود المطلق ولا المقيّد كما ذكر » انتهى كلامه .

و منها ، قوله : « ليس في نفس الأمر الوجود الحق » فكتب الشيخ علاء الدولة بلى ، ولكن ظهر من فيض جوده مظاهره ، فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيّد وللفيضا وجود حق .

و منها ، قوله : ولقد نبّهتک على امر عظیم ان تبّهت له و عقلته ، فهو عين کل شیء فی الظهور ، ما هو عين الاشياء فی ذاته ، سبحانه ، بل هو هو والاشياء اشياء ، فكتب المحشى : « فکن ثابتاً على هذا القول » .

ومنها : « قوله اذ الحق هو الوجود ليس الا . . . » فكتب المحشى : « بلى ، هو الوجود ولفعله وجود مطلق ولآثره وجود مقيّد » .

→

آثاره ، باید دقت در کلام شیخ و مفسران کلمات او نمود که این مفسران از قبیل فونوی و عقیف الدین تلمسانی و جندی و کاشانی و فرغانی و ... که هر کدام استاد علاء الدولة بحساب می آیند نیز به توضیح کلام شیخ پرداخته و همه در عین آن که گفته اند ، حقیقت وجود حق است و وجود مطلق نیز بحق اطلاق نموده اند ولی همانطوری که خود شیخ تصریح فرموده است ، اطلاق در حقیقت وجود بمعنای سلبی است ، یعنی وجود عاری و مبرا از قید منشأ نقص که اساتید متأخر از آن بوجود مطلق لا بشرط مقسمی تعبیر کرده اند ، و بوجود عام نیز وجود مطلق گفته اند ولی در این جا اطلاق و سریان در غیر قید فیض ساری حق است و اطلاق در این جا امری غیر سلبی است و این فعل و فیض حق است که منعوت بکل نعت است و اگر بحق اول نیز مطلق منعوت بکل نعت اطلاق نمایند مراد اتصاف او به نعوت است از باب سریان فعلی حق و احاطه سریانی او در اشياء و باشیاء ، نه احاطه قیومی که با تنزه ذات منافات داشته باشد - نکته ها چون تیغ پولادست تیز -

۱ - و يقال للشيخ علاء الدولة: بلى ايّها الشيخ، فيضه الساري في الاشياء وآثاره المتبعثة عن فيضه الساري كلها غير خارجة عن وجوده و ليست من غيره وهو الظاهر بحسب ذاته و وجوده الفنى عن العالمين و مظهر و مقيد و مطلق و عام و خاص باعتبار سريانه الوحداني في المظاهر و المظاهر ايضاً حصلت من انحاء تعقلاته شؤون احواله ، و هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن - جلال آشتياني - .

والغرض ان الشيخ علاء الدولة على ان الوجود الحق هو الواجب ، و هو مبائن عن وجودات الممكنات المعلولة له ، تعالى ، والوجود المطلق باى معنى اخذ فعله ، تعالى ، وليس هو الحق ، والصوفيّة : ان الواجب هو الوجود المطلق .  
و المكتابة التى وقعت بين الشيخ علاء الدولة والعارف الكامل كمال الدين ، عبدالرزاق الكاشى مشهورة ، وقد نفى الوحدة بالمعنى المتعارف بينهم ، وقال : « اتى ايضا قد وصلت الى هذا المقام ، وكشف لى وحدة الوجود ، ولكن لما ترقيت عن هذا المقام ، ظهر لى خلافه ، فعلمت ان الطائفة الوجوديّة لم يتجاوزوا عن هذا المقام » .

اقول : ويؤيد ذلك ما قال بعض العرفاء : اتى سمعت من استادى اتّه قال : اتى كنت على مذاق ارباب الوحدة مدّة طويلة حتّى وصلت الى عارف كامل ، و وجدت ان مشرب الأصل الذى هو المشرب المحمدى ، صلى الله عليه وآله ، فوق مشرب انوحدة ، رجعت عن مشرب ارباب الوحدة .

ثم لا يخفى ان ما يصل الى اذهاننا القاصرة من عباراتهم فى بيان الوحدة ممّا لا يقبله العقل ، ولا ينكر ان يكون غرضهم معنى سوى ما نفهمه ، ويكون صحيحاً ، غير حاصل الا بالمكاشفة ، فان اكثر ما يحصل بالمكاشفة طريق فهمه منحصر بها ، مع أنّه لا يمكن وضعه فى قوالب الألفاظ لتعالیه .

ويؤيد ذلك ان جماعة من العرفاء ، صرّحوا : بان الشيخ الاعرابى و السيد العظيم السيّد محمد الملّقب بگيسو دراز ، متوافقان فى المذهب فى مسألة الوجود ، مع ان التخالف بينهم امر ظاهر ، كما يظهر من كتبهم .

١ - و الحق انه ما وصل الى هذا المقام وكان يخيّل انه وصل الى هذا المقام ولو وصل لم يتقوّ بهذه الكلمات المتناقضة ولو كان متدرباً فى المعرفة لما ضيّع وقته بالمناقشات اللفظية .

هرکه را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

وقد نقل واحد من خلفاء السيّد ، انى سألت من روح السيّد بعد وفاته ، هل تكلمت مع روح الشيخ الاعرابي بعد وفاتك فى باب مسألة وحدة الوجود؟ فقال انى لاقيت مع روح الشيخ فى حال حياتى و تكلمت معه فى المسألة المذكورة ، فاجاب بنحو كان موافقاً لاعتقادى ، فقلت له : ان عباراتك لاتفى بهذا المعنى و يظهر منها خلافه ، فقال : غرضى من العبارات المذكورة ، فاصلحها ، فانى رأيت اصلاح عباراته فى صورة الاعتراض . والله يعلم .

### الطريقة الثانية

فى تصحيح وحدة الوجود و ما ذكره بعض آخر من متأخري العرفاء هو، ان حقيقة الوجود الذى هو حقيقة الواجب متعيّن فى نفسه وله تعيّن عين ذاته، ومع ذلك يجامع التعيّنات الاخر من تعيّنات الماهيّات ، وليس حقيقة الواجب بريئة عن التعيّن فى حد ذاته ، كما هو بناء الطريقة الاولى .

قال بعض العرفاء : لا يخفى على من تنبّع معارفهم المشبّوثة فى كتبهم، ان ما يحكى من مكاشفاتهم و مشاهداتهم ، لا يدلّ على اثبات ذات مطلقة ، محيطّة بالمراتب العقلية والعينية، منبسطة على الموجودات الذهنية والخرائية، يمتنع معه ظهورها مع تعيّن آخر من الحقايق الخرائية ، ليس لها تعيّن آخر من التعيّنات الالهية الخلقية ، فلما تمّ ان يثبت لها تعيّن يجامع التعيّنات كلّها، لا ينافى شيئاً منها، ويكون عين ذاته غير زائد عليه ، لاذهنأ ولا خراجاً ، اذا تصوّره العقل بهذا التعيّن امتنع عن فرضه مشتركاً بين كثيرين اشتراك الكلّى بين جزئياته ، لا عين تحوله و ظهوره فى- الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علماً و عيناً ، غيباً و شهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغيرة . واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية فى اقطار البدن و حواسها الظاهرة وقواها الباطنة ، بل النفس الناطقة الكمالية فاتّها اذا تحقّقت بظهيئة الاسم الجامع ، كان التروحن - التروح- من بعض حقايقها اللازمة فيظهر فى صور كثيرة من غير تقيّد وانحصار ، فيصدق تلك الصور عليها ويتصادق لاتّحاد



عينها ، كما يتعدد لاختلاف صورها ، ولذا قيل في ادريس ، على نبينا وعليه السلام :  
انه هو الياس المرسل الى بعلبك ، لابعنى ان العين خلع الصورة الادريسية ولبس  
الصورة الالياسية ، والا كان قولاً بالتناسخ ، بل ان هويّة ادريس مع كونها قائمة في  
انيته وصورته في السماء الرابعة ، وظهرت و تعيّنّت في انيّة الياس الباقي الى الآن ،  
فيكون من حيث العين و الحقيقة واحدة ، ومن حيث التعيّن الصوري اثنين ، كنحو  
جبرئيل و ميكايل وعزرائيل عليهم السلام ، يظهرون في الآن الواحد في مائة الف  
مكان بصور شتى ، كلّها قائمة بهم . وكذلك ارواح الكمل ، كما يروى عن قضيب  
البنان الموصلى ، أنّه كان يرى في زمان واحد في مجالس متعدّدة ، مشغول في كل بامر  
غير ما في الآخر ، و لمّا لم يسمع هذا الحديث او هام المتوغّلين في الزمان والمكان  
تلقّوه في الردّ والعناد ، وحكموا عليه بالبطلان والفساد ، وامّا الذين منحوا  
التوفيق للنجاة من هذا المضيق ، فلمّا رأوه متعالياً عن الزمان والمكان ، علموا ان  
نسبة الأزمنة والأمكنة اليه نسبة واحدة متساوية فجوزوا ظهوره في كل مكان باي  
شأن شاء ، وباي صورة اراد. انتهى .

اقول : مذكره<sup>١</sup> من ان للوجود الواجب تعيناً هو عين ذاته ، فهو حق على ما

١ - و اعلم القائل يريد امراً غير مافهم المؤلف العلامة - قدّمه من كلامه - ره .  
چون مورد كلام و بحث آنست که آيا می شود شئی واحد ، هم ظاهر و هم مظهر بوده  
باشد ، شيخ كبير در مفتاح فرمايد : « ان كل مظهر لأمر ما ، كان ما كان ، لا يمكن ان يكون  
ظاهراً من حيث كونه مظهره ولا ظاهراً بذاته ، ولا في شئ سواه ، الا الذي ظهر بذاته  
في عين احواله ، و كان حكمها معه حكم ما امتازعنه من وجه ما ، فصار مظهرأ لما  
لم يتعيّن منه اصلاً ولم يتميز . و هذا شأن الحق تعالى ، فله ان يكون ظاهراً حال كونه  
مظهرأ ، و مظهرأ حال كونه ظاهراً . و للكمّل ايضاً دون غيرهم من الموجودات منه نصيب .»  
اين كه قونوی فرمود : « هذا شأن الحق ... » چون حق ظاهر و مبدأ تجلی و علت و  
موجد است باعتبار ذات و مقام قيامه بذاته و حق مظهر است ، از حيث صفات و  
اسماء و احوال ، و لذا در تفسير فرمود : « انت مرآته و هو مرآت احوالك » .

اشرنا الیه ، واما ما ذکره من آنکه يظهر فی کل ماهیة من الماهیّات و وجود الماهیة هو هذا الوجود و لیس لها وجود علیحدة ، فمحّل نظرو تأمل ، لآته لما ثبت ان للاشیاء کثرة حقيقة ، و الماهیّات امور اعتباریة ، فوجب ان یکون لكل واحد منها وجود ثابت عینیّ " علیحدة فی الخارج ، و ایضاً قد ثبت ان الوجود مقول بالتشکیک ، فوجب ان یکون له افراد متعدّدة متکثرة فی الخارج ، واحدها فوق التمام ، و علة الكل وهو الوجود الواجبی و الباقی وجودات الممكنات .

ثم لا یخفی أنّه بناءً علی هذه الطریقة ان کان وجود الممكن وجوداً غیر حقیقی،

→

انسان بالغ بمقام جمع الجمع از باب آن که مظهر اسم جامع کامل الهی است ، از این معنا دارای بهره و نصیب است ، و لذا نقل المؤلف العلامة عن بعض العرفا و اظن انه يريد العارف الكامل - مؤيد الدين الجندی: «واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية فی اقطار البدن ... الى قوله : فتظهر فی صور كثيرة ... الخ ».

شیخ کبیر در تفسیر فرماید : «...کل موجود حکمه مع الاسماء ، حکمها مع المسمی و الانفکاک محال علی کل حال و فی کل مرتبة . فالعالم بمجموعه مظهر الوجود البحت ، و کل موجود علی التعین مظهر له ایضاً و لكن من حیث نسبة اسم خاص فی مرتبة مخصوصة و الوجود مظهر لاحکام الاعیان و شرط فی وصول الاحکام من بعضها الى بعض ... فالانسان الكامل مظهر له من حیث الاسم الجامع و لذا کان له نصیب من شأن مولاه » .

این که بعض اکابر من العرفاء گفته است : حق بذات و نفس خود متعین است ولی این معنا مانع از آن نیست که با دیگر تعینات جمع شود ، و مؤلف علامه آن را منافی قواعد توحید دانسته است و گمان کرده است که بعض العرفا کثرت خلقی را نفی کرده است و وجود ممکن را عین وجود واجب دانسته است ، باید توجه داشت که کلام آن عارف محقق تمام است و از ممکن نیز نفی تحقق نمی نماید ، چون با دیگر تصریحات آنان این گفته سازش ندارد ، و کلام عرفا در این مقام اشارت است به توحید وجودی و بحسب لبّ این همان قاعده بسیط الحقیقه است بالسانی دیگر و خلاصه کلام آن که حق در مقام ذات از کلیه تعینات مبرا است و اول تعین او که همان تجلی ذات للذات باشد که از آن حکما بمقام واجبی تعبیر نموده اند ، منشأ کل تعینات است و چون

←

حصل بمجرّد النسبة بین الماهیّات والوجود الواجبی ، ولم یکن وجوداً حقیقیّاً ، فهو ذوق المتألّهین وقد عرفت مافیہ ، وان کان وجوداً حقیقیّاً هو الوجود الواجبی ، فلا یخلو امّا ان یشکّی للواجب تحقّق علیحدة مع قطع النظر عن وجودات امکانات اولاً ؟ والثانی باطل بالبديهة ، وعلى الاول ، یلزم منه ان یشکّی لشیء واحد وجودان حقیقیّان ، وهو ایضاً باطل بالبديهة .

ثمّ لا یخفى ان مطلوب القائل بهذه الطريقة هو الثانی ، لا الاول ، و انما ردّدنا استظهاراً .

### الطريقة الثالثة

ما ذکره بعض الموافقین حکماء فی اکثر مسائلهم

وهو : « ان حقیقة الوجود واحدة لا تکثر فیها بوجه من الوجوه ومع ذلك للوجود

اصل حقیقت وجود نسبت بکافه تعینات لابشرط و غیر متعین است تعین او بذاته مانع از قبول تعینات خلقی نمی باشد ، و سبب نمی شود که مطلقاً وجود امکانی و اوصاف آن و لوازم آن بحق مستند نشود ، چون حق اول در مقام تنزیه و مقام غناء من العالمین ! مگر چه منزّه است از صفات امکان و لوازم حدّثان ولی باعتبار مقام تشبیه و فعل اطلاقی حق عین هر شیئی است و در هر صورتی جاوهئی خاص دارد ، لذا آیات ناظر به تشبیه مثل روایات این باب مثل الذين یبایعونک انما یبایعون الله و مارمیت ... ، و امثال آن صریحاً دلالت نماید بر استناد وجود امکانی و لوازم آن بحق ، چه آن که همانطوری نزّه ذاتی از خواص حق است ، احاطه سریانی و ظهور بوجه اطلاق نیز از لوازم وجود مطلق است . پس همین وجود ساری در مظاهر امکانی و متحد با مظاهر خلقی و منشأ تحقّق وجود خاص بل که بودن آن عین مظاهر خلقی ، وجود حق است در مقام تشبیه ، و اختصاص بخلق دارد باحاط تنزیه ذاتی حق . لذا همین وجود مستند است بحق و حق عین آنست ، بحسب سعه وجودی و مدلول بسیط الحقیقة کل الاشیاء ، و استناد آن بحق محال و غیر جائز بل که کفر است ، بلحاظ مقام بطون کبریائی حق که بکلی از صفات امکانی منزّه و مبرا است . آنچه ایراد براهل عرفان در این زمینه شده است ناشی از خلط بین مقامین وجود است - لمحرره جلال آشتیانی - .

کثرة حقیقیّه ، و هذه الكثرة انما حصلت باعتبار السلوب العارضة لدرجات حقيقة الوجود، فان حقيقة الوجود اذا تسلبت بسلب ما يحصل وجود خاص، و اذا تسلبت بسلب آخر يحصل وجود خاص آخر وهكذا، و لولا هذه السلوب لم يوجد كثرة اصلاً، و الفرق بين هذا المذهب و مذهب الصوفيّة ، ان بناء هذا المذهب على ان الكثرة انما حصلت من السلوب العارضة لدرجات حقيقة الوجود ، و للوجودات كثرة حقيقة ، مع كون حقيقة الوجود واحدة ، و بناء مذهب الصوفيّة على ان الكثرة للوجودات اعتباريّة، و ليس حصولها من السلوب . و الى ما ذكرنا اشار هذا القائل حيث قال ، ثم نقول : لا يجوز ان يكون لمعنى الوجود بنفس اتّه معنى الوجود افراد ذاتيّة ، لان تمايز بعضها عن بعض ، و عن نفس معنى الوجود ، لا يكون نفس هذا المعنى ، لاستحالة كون الواحد بما هو واحد ، مشتركاً و مختلفاً و واحداً و كثيراً ، بل بامر خارج عن نفس معنى الوجود . فقد ثبت اذن بفضل الله تعالى ، ان حقيقة الوجود بماهى حقيقة الوجود ، حقيقة واحدة لا كثرة فيها من حيث هى هذه الحقيقة ، لكن للوجود مع ذلك كثرة حقيقة لامجازاً و خطابة ، لان آثار الموجودات و احكامها و خواصّها مختلفة اختلافاً حقيقياً ذاتيّاً بالجنس و النوع و الشخص ، فمصدر هذه و منبعها ان كان هو الموجود ، و جب ان يكون فيه ذلك الاختلاف ، و ان كان انما هيئات و جب ان يكون

---

۱ - ولى كثره حاصل در وجود چون از اصل وحدت منبعت شده است، هرگز كثره حقيقى ملازم با تعدد و تباین واقعى نمى باشد ، چون جهت وحدت در حقایق وجه باقى حق است كه از آن به امر الهى « و ما امرنا الا واحدة » و وجه باقى « و ببقی وجه ربك » تعبیر شده است و چون اختلاف بين وجود عام و فیض مقدس و وجودات خاصه مقيده باطلاق و تقييد است ، صحيح كه گفته است : اصل و حقيقت وجود واحدست و ظهورات آن متعددست و این تعدد نیز از باب لزوم رجوع الكل الى الملك الديان باصل وحدت راجع است ، و تباین ذاتی و عزلی مطلقاً در مقام تحقق ندارد و تباین وصفی مروی است از سلطان اولیاء .

فيها ذلك ، والماهيات المختلفة هذا الاختلاف يمتنع ان يكون مناسبة لوجود واحد من حيث هو واحد . فقد تبين اذا ، ان حقيقة الوجود من ائها حقيقة واحدة ، ليس فيها من حيث نفس الحقيقة الوجودية من الكثرة شائبة ، ففيها مع ذلك كثره حقيقة ، وهذه الكثرة لامحالة بامور زائدة لاعلى محض الحقيقة كما قلنا ، وهذه الأمور التي بها التكثر والاختلاف ، لا يجوز ان يكون وجودات ، لوحدة القول فيها ، وفي الاول ولا ماهيات لانها من حيث هي معدومات لا يصلح ان تنضم الى شئ فضلاً عن ان تكثر ، ومن حيث هي موجودات بهذه الوجودات دائرة الأمر و بوجودات قبلها عديدة القول ، فهذه الأمور اذن سلوب لالنفس حقيقة الوجود ، ولالأنفس الوجودات ، بل ائها هي سلوب في نفس درجات الحقيقة على نحو مامر في نسبة العلة الى معلولها ، والطابع الكلية الى افرادها ، فحقيقة الوجود اذا تسلبت بواحد من هذه السلوب صارت وجوداً خاصاً ، وبواحد آخر وجوداً آخر ، فهي ائها يتكثر بهذه السلوب تكثرأ حقيقياً احتق من كل تكثر ، ليس كما يقوله المتصوفة ، لان الفرق بينهما بالسلب و الثبوت ، والمخالفة بينهما ابعد المخالفات ، كما مر شرحه على التفصيل في مباحث العلل ، ولولا هذه السلوب لم يكن الوجود واحد خالص في نفس حقيقته عن شوب الكثرة مطلقاً انتهى .

اقول : ما ذكره في نسبة العلة الى معلولها والطابع الكلية الى افرادها ، ان الطبيعة الكلية لها وجود في الخارج ، بمعنى ان هذه يتسلب بسلب ، فيحصل فرد منها ، و يتسلب بسلب آخر ، فيحصل فرد آخر ، وهكذا ، فالوجود في جميع الأفراد هو الطبيعة المتسلبة بسلب خاص . ولا يوضح هذا المطلب ، قال : انظر الى طبيعة العدد من حيث هو عدد و درجته في مرتبة تحصل هوياتها و مراتب ماهياتها دون مرتبة وجوداتها ، فان حقيقة كل درجة منها ائها هي الوحدة المتكررة على مرتبة خاصة ،

فحقیقة الأثنين هي الوحدة المتكررة مرة والثلاثة مرتين ، وعلى هذا النسق جميع الدرجات ، فان الوحدة لا انتظار لها ان تصير اثنتين ، الا ان يضاف اليها وحدة اخرى ، فاذا اضيفت صارتا معاً اثنتين من غير مهل ، وهكذا الثلاثة وغيرها ، وهذه كلها مشتركة في انها الواحدة المكررة ، فحقيقة الطبيعة هي الوحدة المتكررة بما هي وحدة انمـتـكـرـرة فقط ، والا لما كانت طبيعة العدد ولم يصدق على حقيقة درجاتها ، ثم يمتاز كل درجة عمّا فوقها بسلب ما ، وعمّا تحتها بثبوت ما ، فان الاثنين والثلاثة المشتركين في انها الوحدة المتكررة ، انّما يتمايزان بان تكرر الإثنين لا يزيد على مرة ، وتكرر الثلاثة على مرتين ، فالفرق بينهما انّما هو بثبوت واحدة في الثلاثة و افتقارها في الإثنين ، و هكذا سائر الدرجات . فالطبيعة اذن في جميع درجاتها ، لأن الطبيعة لو لم تكن الوحدة المتكررة مرة ولا مرتين ولا اربعاً ولا غيرها ، لم تكن وحدة متكررة اصلاً ، ولم يصدق على درجاتها في حواق حقائقها ، واذا كانت الطبيعة هي الوحدة المتكررة فلا تخصّص لها بشئ من الدرجات ، بل هي الوحدة المتكررة مرة و مرتين ، وثلاثاً واربعة ، الى جميع الدرجات بالغة ما بلغت ، اذ لو تخصّص ببعضها ، لم يصدق على غيرها ، او تصادقت الدرجات فيما بينها ، فجميع الدرجات مجتمعة ثابتة في محض الطبيعة ، متميزة كل واحدة عمّا سواها على اثنا اثنان و ثلاثة واربعة ، لأن هذه الخصوصيات انما هي بالستلوب ، ولو كانت هذه كلها في نفس الطبيعة لانحصرت الطبيعة في مرتبة الأئنة ، او كان بعضها في نفس الطبيعة ، اختصّت بهذه الدرجة لم يتجاوزها الى غيرها ، بل الدرجات كلها بثبوتها منسلخة عن سلوبها مجتمعة في نفس الطبيعة و عينها ، فتميّز كل درجة عن الطبيعة انّما هو بسلب ما فوقها عنها ، وتميّز الطبيعة عن كل درجة بثبوت جميعها فيها ، فلو نقصت هذه السلوب كلها عن جميع الدرجات ، لم يبق منها الا خالص نفس الطبيعة ، واذا تسلبت الطبيعة بواحد من هذه السلوب ، صارت هذه الدرجة ،

فإن الطبيعة والدرجة ليس لكل واحدة منها حقيقة منفصلة عن حقيقة الأخرى ، بل إنما هي حقيقة واحدة هي بماهى الطبيعة ، و متسلسلة بسلب خاص مع بقائها فى تثبت تحصلها فى نفسها ، هي الدرجة ، كالذراع المثبت فى تحصيل ذراعيته من غير انتقاص شئ مامنه ، ولو ثقّل جزء غير متجزّ مع انفصال نصفه عنه بنقطة مفروضة منتصفه ، ولهذا كان التعبير عن هذا المعنى بالإنزال والتنزيل اصحّ واصوب من النزول و التّنزّل، كما وقع فى التنزيل الكريم و ستحيط به علماً انشاء الله . فلهذه الحالة يبين الطبيعة و مراتبها ، لا يصحّ ان يقال : ان الاثنين مثلاً نفس الطبيعة ، ولا ان الطبيعة نفس الاثنين ، لان الاثنوة وكل مرتبة سفلى لا تقر لها الا بالسلب ، و للطبيعة وكل مرتبة عليها علوا لا تقر لها الا بالثبوت ، فابان هذا من ذلك ، ولا ان الطبيعة غير الاثنين ، ولا انه غيرها مغايرة شيئين منفصلى الذوات ، والا لم يتحقّق الاتساق

→

مظاهر خلقى وتطوّر و تشان آن در جلاب مظاهر امكانى و يا صدور معلول از علت بنا بر مبنای حکما ، بدون عروض تعيّنات و حدود و اضافات سلبى امکان ندارد ، چه آن که معلول هرگز در مرتبه علت قرار نگیرد ، و تساوى در مرتبه با امر عيّن و معاوليت بالضرورة منافات دارد ، ناچار بايد وجود از مبدا وجود تنزّل کند و در مرتبه خاص خود که عين ثابت آن اقتضا نمايد قرار گیرد و در مقام تنزّل قهرأ با معانى سابقه متحد شود و يا منضم گردد ، و اين معانى و حدود باعتبارى از عوارض اصل وجود و باحاطى منبعث از حقيقت وجودند ، و لذا اهل توحيدگويند ، وجود محض تاعين قبول نکند ، کثرت پيدا نشود و متميز از شؤن و احوال خود نگردد و اين تعيّنات کلاً در اصل وجود باعتبارى مستجن و مخفى اند و ظهور تميز و تعدد از تجلى وجود و انحاء تعلقات حاصل شود و باصل وجود برگردد ، و مى شود از اين تعيّنات مبداً تكثر به سلوب و معانى عدميه تغيير نمود که لازم انحطاط و تنزّل است ، لذا در مقام تکامل و قوس صعودى وجود هرچه باصل خود نزديکتر شود ، اعدام و سلوب را مى ريزد ، تا آن که بمقتضاي اسم وارث و معيد همه تعيّنات مرتفع گردد ، و غير حق ديارى مدعى وجود نشود ، لذا وجود در انحصار حق است و بس ماسوى الله خيال اندر خيال اند .

بینهما ، فطبيعة العدد فی نفس طبیعتها محیطة لجميع درجاتها احاطة فی محض حقیقتها حتی انما بمحض نفسها و صرف وحدتها نفس هذه الکثرة ، وهذه الکثرة بأجمعها نفس الطبیعة ، لایبما هی کثرة بل بانها وحدة ، لان الکثرة کما علمت لیست الا بالسلوب ، فاذا ارتفعت السلوب عنها ، بقیت الکثرة بینها نفس وحدة الطبیعة ، بحيث لا یثد عنها شیء مامنها ولواقل قليل من کسور وحدة ، فان حقیقة الاثنین بتمامها انما هی الوحدة المتکررة مرّة ، کما علمت . وهذا السلب لیس جزءاً منها ، اذ هی بتمام نفسها لیس غیرها ، لایبعضها . ثم انظر کیف طبیعة العدد فی نفس طبیعتها متحصلة التقرّر ، ولولا شیء من هذه الدرجات والسلوب ، ولاتحصل شیء من هذه لولا تحصل نفس الطبیعة ، اذ بالحقیقة لشیء منها الانفس الطبیعة ، ولا یزید علیها الا بالسلب . نعم للطبیعة تحصل آخر هو تحصلها من حیث أنها اثنان او ثلاثة مثلاً لایتحقّق الا بالسلب ، لكن هذا بالحقیقة تحصل للدرجات لالنفس الطبیعة ، فلاتضرّ هذه السلوب تحصل محض الطبیعة ، و لیس الفقر الا للدرجات ، ثم بهذه السلوب تختلف العلل و المعلولات اجناساً و انواعاً کما سیجئ فی موضعه ، انشاء الله تعالی . انتهى .

اقول : ما حقیقة صحیح فی الطبايع الکلیّة ، لان الطبیعة من حیث هی مع قطع النظر عن الانضمام الی التعین ، لیس لها وجود ، بل انما یوجد فی الخارج اذا انضمت الی تعین من التعینات ، سواء کان هذا التعین سلباً من السلوب کما ذکره هذا القائل او امراً ثبوتياً کما قال آخرون ؛ فوجود الطبیعة الکلیّة فی الخارج انما بتصور بان ینضمّ الطبیعة الواحدة الی التعینات المتعددة ، فیحصل من انضمامها الی کل تعین من التعینات فرد خاص منها و بدون التعین لایحصل لها تحقق فی الخارج ، فالطبیعة واحدة بالوحدة النوعیّة موجودة فی کل فرد منها ، وهذا معنی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج ، واما الوجود فمعناه نفس التحقق ، فهو فی التحقق الخارجی لایحتاج الی انضمامه الی شیء حتی یصیر متعیناً و متحققاً فی الخارج ، بل هو فی نفسه متعیّن و متحقق فی الخارج ولا یحتاج فی تعینّه الی



الانضمام الى شئ آخر ، سواء كان سلباً او امراً ثبوتياً .

ثم لا يخفى ان حقيقة الواجب بناءً على هذا المذهب ان كان هو الوجود المحيط الذى لم يتسلّب بسلب اصلاً ، كما هو الظاهر بل الجزم ، فلا يخلو اما ان يكون هذا الوجود المحيط متحققاً فى الخارج ام لا ، والثانى باطل ، وعلى الاول نقول : ان حقيقة الوجود حينئذ فرد متشخص موجود فى الخارج ، لأن الشئ لا يتحقق فى الخارج الا اذا كان مشخصاً معيناً ، وحينئذ لا يكون حقيقة الوجود محيطة ولا ينطبق تحقيقاته عليه ، مع انه لا معنى لان يكون شئ معين فى الخارج و ثابتاً ، ثم يتسلّب بسلوب و يحصل من تسلّبه بكل سلب موجود خاص ، لان هذا الموجود المعين فى الخارج اذا لم يتسلّب بسلب هل هو عين الموجود المتسلّب فى الخارج والواقع ، والمغايرة بينهما بمحض الإعتبار ، ام لا ، بل المغايرة بينهما خارجيّة ، فعلى الاول يلزم ان يكون وجود الواجب هو وجود الممكن بعينه ، وعلى الثانى لا يتحقق وحدة وجود مطلقاً ، بل يكون الوجودات ، متعدّدة ، ولا يكون للوجود حقيقة واحدة ، و ان لم يكن حقيقة الواجب هو الوجود المحيط ، بل الوجود المحيط كان امراً اعتبارياً غير متحقق فى الخارج مع قطع النظر عن افراده ، وكان احد افراده هو الواجب ،

١ - و هذا الفرد المتشخص الجزئى باعتبار عدم محدوديته صرف و محيط ولا يقبل فرداً من نسخه ولا يتحقق فى عرضه وجود ، وكما فرض غيره فى دار الوجود فهو ليس فرد الطبيعة ، لأن الطبيعة هى الحق الواجب ، بل هو ظهوره و تفصيله و فرقه و هو الفرد الواحد الاحد . والسلوب انما هى من عوارض الوجود المضاف م و ان غيره لا يكون الاعنوان الوجود لاحقيقة الوجود . و من هنا يعرف انه ليس للوجود افراد و الفرد انما يكون فى الماهيات التى يكون الوجود زائداً عليها وخارجاً من ذاتها . و افراد حقيقة الوجود عبارة عن الاشعة النورية المنبعثة عن الحق الاول و باعتبار جهة اطلاقها و ارتباطها بوجود المنبسط وجه وجود واحد لاحكم له فى نفسه بل هو ربط محض و فقر صرف .

تعالی ، بان يتسلّب سلب ما ، فيحصل احداً فراده وهو الواجب ، ثم يتسلّب سلب آخر فيحصل احداً فراده الآخر و هكذا ، فنقول هذه الأفراد المتسلّبة حينئذ ان كانت متفقّة الحقيقة ، ولم يكن اختلافها بالتشكيك ايضاً ، بل كانت هذه الأفراد كأفراد انطباع الكلية بعينها ، فيلزم ان يكون الوجود ايضاً طبيعة نوعيّة اوجنسيّة ، وهو باطل ، وان كانت اختلافها بالتشكيك ، فلا يلزم منه وحدة الوجود ، بل هو القول الذي اخترناه ، فظهر ان هذا المذهب ايضاً ليس بشيء .

ثم لا يخفى ان التريديدات المذكورة للاستظهار لأن مطلوبه ظاهر .

### الطريقة السابعة

ما ذكره بعضهم ايضاً ، وهو ، ان غرض العرفاء من وحدة الوجود ، ايماء الى شدّة الارتباط التي بين العلة والمعلول ، و اشارة الى قيوميّة العلة لمعلولها ، فانه اذا قال احد : الحرارة نار منترلة ، والبلدة ماء مفطور بطور البلّة ، فلا شك لأحدان غرض القائل من هذا الكلام ماذا ؟

اقول : هذا الكلام في نفسه صحيح ، فانه لا شك ان للواجب ، تعالی شأنه ، مع الأشياء ارتباطاً و معيّة لا يمكن ان نقال بسببهما ، انّه خارج عنها ، وان لم يكن حقيقة هذه المعيّة معلومة لنا .

وقال بعضهم : والأقرب في تقريب تلك المعيّة ، ما قال بعضهم : من ان من عرف

---

١ - والمعيّة القيوميّة انما هي عبارة عن احاطته تعالی على كل شيء بحسب الذات ، لان المقوم للشئ لاسيما المقوميّة الوجودية ترجع الى نحو من الاتحاد بين المقوم والمتقوم ، لان المقوم بحسب الوجود غير خارج عن المتقوم ، ولازمه سريانه تعالی في كل شيء بحسب الفعل و هو الشئ و غيره ظلّه و لاشك ان الظل لاحقيقة لها بحياله و وجود تبع صرف و اضافة محضة ، ولا يدرك حقيقة احاطته تعالی على الأشياء وسريانه عز وجل في الموجودات الا بالمشاهدة الحضورية ، لان الاحاطة والسريان في الأشياء مجهولة للمدرك بالعلم الحصولي .

معيّة الروح مع البدن ، عرف بوجه ما كفيّة احاطته تعالى ، و معيّته بالموجودات ، وان كانت التفاوت في ذلك كثيراً ، بل لا يتناهى ، ولهذا ورد « من عرف نفسه فقد عرف ربه » و هذه المعيّة بسبب قيوميّته لها . والى هذا اشار سيّد الموحدين وامير المؤمنين ، صلوات الله عليه ، حيث قال : « ان الله مع كل شيء لا بمقارنة ، و غير كل شيء لا بمزايلة و بينوته مع خلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة » .

وقال الشيخ اليوناني : « ان الحق هو مبدع الأشياء ، وليس هو بعيد منها ، ولا مقارن لها ، بل هو مع الاشياء كلّها ، الا انه معها كآتة ليس معها » .

وقال الشيخ الاعرابي : « فلو لم يكن بين ذاته بعدد جميع الموجودات سبب رابط و تعلق ضابط ، لم يكن العلم بذاته علماً حقيقة بجميع الموجودات ، و فيه سرب التوحيد لارباب التجريد » انتهى .

وغير خفىّ انّه يمكن ان يعبر عن هذه المعيّة بوحدة الوجود ، الا ان الظاهر ان غرض الصوفيّة من وحدة الوجود ليس هذا المعنى .

#### الطريقة الخامسة

ما ذهب اليه بعض القاصرين الناقصين ، و هو ، ان الواجب الحق ، تعالى شأنه ، روح العالم و نفسه . و قال : العالم بحذافيره هو الانسان الكبير ، و شبه كل جزء منه بعضو من الأعضاء ، و روح هذا الانسان الكبير هو الواجب تعالى الله عمّا يقول الظالمون علّواً كبيراً .

و حمل على ذلك ما قال بعض المشايخ بالفارسيّة :

حق جان جهان است و جهان جمله بدن

املاك لطايف و حواس آن تن

[ اصناف ملائكه حواسّ اين تن ]

افلاك و عناصر و مواليد ، اعضاء توحيد همين است دگرها همه فتن<sup>۱</sup>

اقول : هذا المذهب كفر صريح والحاد فضيح وزندقة صرفه ، لانه يلزم على هذا المذهب ، ان لا يكون للواجب ، تعالى شأنه ، تحقق<sup>۲</sup> خارجاً عن الأشياء ولا يكون له ثبوت خارجي بدون المرائي المحسوسة والمعقولة مع انّه يلزم احتياجه ، تعالى . وما قل بعض المشايخ ليس اشارة الى هذا ، بل هو تنبيه الى تقريب كيفية احاطته ، تعالى ، ومعينته بالموجودات من بعض الوجوه الى الأذهان القاصرة ، كما اشرنا اليه في الطريقة الرابعة .

وقد صرح كثير من العرفاء لاجل التفهيم بان معية الله ، تعالى ، بالموجودات و احاطته بهم من قبيل معية الروح بالبدن من وجه ، وان لم يكن من هذه القبيل حقيقة<sup>۳</sup> . قال الغزالي في بعض مكتوباته على ما نقل عنه : الروح موجود شبه بالمعدوم ، وليس لأحد سبيل الى معرفته ، و هو السلطان والظاهر والمتصرف والبدن لاجله اصلاً ، والنسبة التي للبدن الى الروح للعالم الى قيّومه ، وليس لذرة من ذرات العالم قوام بنفسها ، بل قوامها بقيّومه ، و قيّوم كل شئ ليس خارجاً عنه ، بل معه ،

۱ - اين رباعی را بچند نفر از حکما و عرفا نسبت می دهند از جمله آنها :

۱ - افضل الدین محمد مرقی کاشانی معروف به بابا افضل ، ۲ - حکیم عمر خیام ،

۳ - سعدالدین حموی . (حسن نراقی) .

۲- در این مذهب، تشبیه شده است حقیقت حق بروح متعلق بدن. همانطوری که روح صورت مقوم بدن و مبدا تحصیل آنست و قطع نظر از بدن دارای حقیقت و وجود است و اضافه بدن بعد از رتبه ذات روح است ، كذلك حق تعالی مقوم حقایق و منشأ تحصیل آنهاست بدون آن که اضافه باشیاء سبب تکامل او شود ، چون حق برخلاف روح حالت منتظره ندارد و روح در بدن سریان دارد، سریانی مجهول الکنه و سریان در بدن و اتحاد آن باقوا ، علت تجسم و تقدّر ذات نفس نمی شود و كذلك وجود حق ، لذا فرموده اند اعرفکم بنفسه ، اعرفکم بربه . هذا ما قيل في المقام وليس فيه كفرو زندقة .

والوجود حقيقة للقيوم وللغير على سبيل العارية . واليه الاشارة بقوله : « و هو معكم اينما كنتم » . و من لا يفهم من المعية الامعية الجسم بالجسم ، او العرض بالعرض ، او العرض بالعرض ، فلا يمكن له ان يفهم هذه المعية غير الاقسام الثلاثة ، بل هو قسم رابع و هو المعية الحقيقية ، و الذين لا يعرفون هذه المعية يطلبون القيوم ولا يجدونه . انتهى .

وقال بعض العلماء فى رسالته فى تحقيق المكان والزمان : « ولا نقول ان كينونة الحق سبحانه فى هذا المكان بطريق الحلول ، كلا وحاشا ، بل نقول انها بطريق كينونة الروح مع القلب ، فان الروح محيط على جميع الذرات القلب ليس ذرة من ذرات القلب حالية عنه ، فانه موجود مع كل ذرة مع عدم جواز الحلول عليه ، لان الحلول والاتقال من العوارض الجسمانية ، ولا شئ من العوارض الجسمانية جازياً على الروح ، فكما ان الروح موجود مع جميع ذرات البدن من غير حلول ، فكذلك ذات الواجب الحق ، تعالى شأنه ، موجود مع جميع المخلوقات من غير حلول واتصال و انفصال و ماسة و محاذاة » . انتهى .

فظهر ان العرفاء مصرحون للتقريب الى الافهام ان معية الله ، تعالى ، مع الاشياء واحاطته بالمخلوقات ، كمعية الروح مع البدن ، و ليس غرضهم من امثال هذه العبارات الا التقريب ، وكذا حكم ما قال بعض المشايخ ، و ليس غرضه ما قال القائل المذكور ، لانه كفر و زندقة لا يتفوه به من له ادانى فهم .

#### الطريقة السادسة

ما يظه من كلام جمع من العرفاء ، و هو فى نفسه صحيح و ينطبق عليه عبارات كثيرة من العرفاء ، و هو : ان الوجودات كثيرة متعددة فى الواقع والخارج ، الا ان

العارف ، بالمجاهدات العرفانیّة یصل الی مقام یشهر علیه من نور نور الأنوار ما یرتفع فی نظر شهوده الکثرات ، ولا یلتفت الی غیر الواجب الحق ، تعالی شأنه . فان الشمس اذا طلعت تغیب الکواکب عن النظر مع أنّها موجودة ، و هكذا الاشیاء موجودات بالوجودات الحقیقیة المتعدّدة ، الا ان من استغرق فی نور الحق ، لا یری غیره ، وهذا محمل صحیح فی نفسه ، فان العاشق بالعشق المجازی ، قد یبلغ عشقه الی حد اذا رأى معشوقه والتفت الی جماله ، یغفل عن غیره بحيث لا یری احداً سواه ، واذا تکلم احد معه ، لا یسمعه ولا یتأثر من الضرب و الحرّ والبرد ، وهذا امر ظاهر ، فکیف لا یجوز ان یصل المستغرقون فی جناب القدس و المستبهرون به الی حد لا یرون فی الوجود الاله ، ولا یلتفت بصائرهم الاله .

قال السید المحقق الشریف فی رسالته المعمولة لتحقيق الوجود : « تکلمت مع صوفی فی مسألة الوحدة ، فقلت له : لم لا یجوز ان یكون الوجودات کثيرة متعددة و متحققة فی الواقع ، ولكن غائب عن نظر شهودکم بسبب وقوع اشعة الانوار الالهیة علی عقولکم بحيث بهرتها و استغرقها حتی غاب عنها جمیع ماعداه ؟ فاجاب بان هذا احتمال موجّه و کلام صحیح ، الا انه وضح لدینا بالمشاهدة العیائیة ، انه لا موجود الاله » .

و بالجملة هذا التوجیه مع انه صحیح فی نفسه ، یشهر من کلام کثیر من اکابر

۱ - نظر الصوفی ایضاً موجّه ، لانه فرق جلی بین ارتفاع الکثرات فی المشاهدة و تحقق کثرات تبعی و ظالی و حرفی صرف در واقع و نفس الامر . لذا تحصیل علم نظرو قوت در فکر و برهان قبل از سلوک و مراعات فرامین اهل عصمت در حین سلوک اوجب الواجبات است و کشف غیر مؤید برهان و مشاهده امور مخالف با برهان ارزش ندارد . مشاهده وحدت صرفه و شهود کثرات او هام صرف در اواسط یا اواخر سفر اول حاکی از نقص شهودست و هذا لا ینافی ما حقق فی مقّره من فناء الاشیاء فی القيامة الكبرى و وحدة المجیب والسائل فی القيامة و حصول المحو و الطمس و الصعق عند رجوع الاشیاء الی اصلها (جلال آشتیانی).

العرفاء ، والعبارات الدالة على تكثر الموجودات والوجودات التي تقلناها من جمع العرفاء في بحث اثبات تكثر الموجودات والوجودات ، يدل على ذلك ، و تقسيم النوحيد الى المراتب الاربع كما ذكرناه في البحث المذكور ايضاً يدل عليه .

وقال الغزالي في مشكاة الأنوار على ما نقل عنه : « والوجود ايضاً ينقسم الى ماثلشي لذاته ، والى ماله من غيره ، وماله الوجود من غيره بوجود مستعار ، لاقدام له بنفسه ، بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته ، فهو عدم محض ، وانما هو وجود من حيث نسبة الى غيره ، و ذلك ليس بوجود حقيقي كما عرفت في مثال استعارة الثوب ، والموجود الحق هو الله ، تعالى كما ان النور الحق هو الله ، تعالى ، ومن هنا ترقى انعارفون من حضيض المجاز الى بقاع الحقيقة واستكملوا معارجهم فأروا بالمشاهدة العيانية ان ليس في الوجود الا الله ، تعالى ، وان كل شئ هالك الاوجهه ، لانه يصير هالكا في وقت من الآوقات ، بل هو هالك ازلاً وابدأ لا يتصور الا كذلك ، فان كل شئ سواه اذا اعتبر ذاته من حيث هو فعدم محض ، واذا اعتبر من الوجه الذي سرى اليه الوجود من الاول الحق ، سبحانه و تعالى ، يثرى موجوداً لافي ذاته ، لكن من الوجه يلي موجدته فيكون الوجود وجهه الله ، تعالى .

فلكل شئ و جهان : وجه الى نفسه ، و وجه الى ربّه ، فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجهه الله موجود ، فاذا لاموجود الا الله و وجهه ، فاذا كل شئ هالك ازلاً وابدأ » ، انتهى .

و هو دال على المطلوب و يدل عليه ما نقل عن الجنيد انه قال بعد ذكره كان الله ولم يكن معه شيء — : الآن كما كان . وذلك ، لأن الشيخ الجنيد ، ليس من الطائفة النوجودية الذين هم من اهل الحقائق ، بل هو من اهل المعاملة فغرضه من العبارة المذكورة ليس الا مانحن بصدد اثباته . ويدل عليه ايضاً ما نقل عن بعض العرفاء ، انه قال : مارأينا شيئاً الاورأينا الله بعده . ولمّا ترقينا ، مارأينا شيئاً الاورأينا الله معه ، ولما ترقينا عن ذلك مارأينا شيئاً الاورأينا الله قبله ، ولما ترقينا عن ذلك مارأينا شيئاً الله .

و قال بعض العرفاء : واما ما نقل عن الصوفيّة من حصر الوجود في الواحد ، فامّا بادّعائهم ان الامر كذلك في الواقع ، والكثرة المحسوسة اعتبار محض لارسم لها ولا اثر في نفس الامر ، امّا بواسطة عدم اعتبارهم بوجود الممكنات ، لأنّها في عرضة الزوال و معرض الانحلال . واما نظراً الى ان للموجودات جهة واحدة لا ينافي الكثرة المحسوسة ، ولا الاحكام الشرعيّة المأنوسة ، لا يهتدى اليها الاشرذمة من العرفاء ، و واحد بعد واحد من الأذكياء ، والاول باطل ، والا لما صَحّ ما نقل عنهم من ان العقل لا يحكم بخلاف ذلك ، و من اجل البديهيّات ان الموجودات ذوات كثيرة ، وانكار هذا مكابرة غير مسموعة .

و ايضاً : لو ارادوا ذلك ، لم يصّرّح اهل التحقيق منهم ببقاء الإثنيّة و عدم انحاء الكثرة ، لكنهم صرّحوا به .

و الثاني ، لاسترة به ، ولا يحتاج الى ما حكموا به من المجاهدات والمكاشفات . و الثالث ، يستدعي بسطاً في الكلام ، و تحقيقاً لا يسهه المقام .

فظهر و وضع ان هذا التوجيه مع كونه صحيحاً في نفسه ، ممّا صرّح به كثير من اهل العرفان و ينطبق عليه كلام جمع من ارباب المشاهدة والعيان .

### الطريقة السابعة

ما ذكره بعض الأعلام المحقّقين من المتأخّرين حيث قال ما حاصله : ان الفاعل اذا كان تامّ القدرة و الفاعليّة ، غير مفتقر الى معاون وآلة ، فكلّمّا يتصوّر و يتعلّق به ارادته التامّة يصير منقوشاً في لوح الخارج و صفحة نفس الامر ، ولمّا كان النظام الكلي والترتيب الجملي للموجودات من الأزل الى الأبد الذي هو على وفق الخير المطلقة و المصلحة المحضة متصوّراً و معلوماً للواجب الحقّ ، تعالى شأنه في الازل ، و تعلّق ارادته بتفاصيل اجزائه و جزئياته كل في وقته ، فارتسم على وفق ارادته التامّة في الخارج ، ثمّ النظر الادق يقتضي ان نسبة ظرف الخارج و نفس



الامر الى واجب الوجود كنسبة ظرف الذهن الينا ، و نسبة ايجاد حقائق الاشياء واعيان الموجودات فى الخارج الى الله ، تعالى ، كنسبة تصور المفاهيم المخترعة فى الذهن الينا ، وفى الحقيقة ظرف الخارج بمنزلة ظرف الذهن للواجب ، تعالى شأنه ، ومن هنا يظهر ستر وحدة الوجود للمستعدين على ما اتساق اليه ذهنى ، لأن نسبة حقايق الموجودات الى الحقيقة الواجبية كنسبة مفاهيم الجنس و الفصل التى هى اجزاء تحليلية الى الماهية النوعية البسيطة .

و يؤيد هذا ماوصل الينا من بعض الاكابر : «ان الوجود الواجبى اعين جميع الموجودات لآعين وجود كل واحد واحد منها » انتهى .

اقول : لما كان للذات الاقدس الالهية ، تعالى شأنه ، صفات كمالية هى شئونه الذاتية واعتبار الذات مع صفة من الصفات الكمالية يتحقق اسم من اسمائه الحسنى ، و من تعلق علمه باسم من الأسماء ، يتحقق حقيقة خارجية من حقايق الموجودات ، فحقائق الموجودات الخارجية هى الصور العلمية للذات الالهية ، تعالى شأنه ، و الصور العلمية ، ليست خارجة عن الذات ، بل هى بالنسبة الى الذات كالأجزاء التحليلية التى هى الجنس و الفصل الى الماهية النوعية ، هذا ما افهم من كلام هذا المحقق ، وهو ليس شيئاً عليه غير ما ذكره القوم ، و قد ذكرناه قبل ذلك مع ما فيه . فاحسن التدبر .

### المبحث الرابع عشر

فى اخذ النتيجة من المطالب السابقة المثبتة بالدليل ، وهى مختار نافى مسألة الوجود التى هى قشرة عيون أرباب العلم ، فنقول :

مفهوم الوجود ، اى ، ما يخطر بالذهن فى اول الأمر ، امر اعتبارى انتزاعى يعبر

١ - يعنى : عين كل الموجودات لبحسب الذات ، لأن مقام الذات مترفع عن مقام الفعل و الابداع حتى عند القائل باعتبارية الكثرات .

عنه بالفارسیّة «بهست» و مرادفاته ، وهو الوجود المطلق ، و هو مشترك معنوی بین جميع الأشياء كما بُيِّنَ في المبحث الثاني . وليس موجوداً خارجياً ، بل له افراد حقيقة موجودة في الخارج ، وهو يقول عليها بالتشكيك ، و هي امور بسيطة مختلفة الحقائق ، فالوجود العام امر انتزاعي ، الا ان له افراداً حقيقة ، كالشيء بالقياس انى افراده من الأشياء المخصوصة . فنسبة مفهوم الوجود الى افراده ، كنسبة مفهوم الشي الى افراده ، و هذه الأفراد ليس لها اسماء مخصوصة ، بل هي مجهولة الاسامي ، و شرح اسمائها : وجود كذا وكذا ، و الوجود الذي لعلته له ، و الجميع مشترك في انتزاع الوجود العام عنها . و الماهيات معلومة الاسامي و الخواص ، الا انه ليس لها تحقق خارجي في حدود انفسها ، و واحداً من افراد هذه الوجودات فوق التمام و قائم بذاته ، و وجوده عين ذاته ، وذاته بحسب صفاته ليس له علّة و سبب ، بل هو علّة الكل و واجب الوجود و سائر الوجودات هي الممكنات ، و ليس وجوداتها عين ذواتها بل لها ماهيّة و وجود ، و الاصل في التحقق الوجود دون الماهيّة كما ثبت في المبحث السادس ، بل الماهيّة امر اعتباري مع قطع النظر عن الوجود ، نعم بعد الانضمام بالوجود يصير متحققة بالنسبة ، كما تقدم استدلالاً و مثلاً ، و الوجود و الماهيّة متحدان في الخارج ، ليس بينهما مغايرة ، نعم يحصل التغاير في اعتبار العقل ، و لكل منهما تقدم على الآخر ، لا بمعنى التأثير ، اذ لا معنى لتأثير الماهيّة في الوجود ، لانّها مالم يصير موجودة لا يصير مؤثرة ، و قبل الوجود ليست شيئاً ، و لا معنى ايضاً لتأثير الوجود في الماهيّة ، اذ المجهول بالذات هو الوجود دون الماهيّة ، بل تقدم الوجود على الماهيّة عبارة عن اصلته في التحقق و تنبوعيته ، و تقدم الماهيّة على الوجود عبارة عن صحّة ملاحظة العقل اياها مع قطع النظر عن الوجودين الخارجی و الذهنی ، و بهذا الاعتبار يصير الوجود نعتاً لها ، و الا فالتحقق للوجود دون الماهيّة ، لكونها امراً اعتبارياً . و نقول تقدم الماهيّة على الوجود ، هو تقدمها على الوجود الانتزاعي المصدري ، و تقدم الوجود عليها ، هو تقدم الوجود الحقيقي ،

والوجود الذى هو نعت للماهية، هو الوجود بالمعنى المصدري ، و وجودات  
 الممكنات معلولات للوجود الواجبي ، و ليس المعلول بالذات هو الماهية ، ولا  
 اتصافها بالوجود ، ولا الوجود المطلق ، بل المعلول هو افراد الوجودات التى هى  
 حقائق متحققة فى الخارج كما ثبت فى المبحث السابع ، و بعد اتحادها يتنزع منها  
 الماهيات ، و الوجود المطلق ، وهى افراد متعددة مختلفة متحققة فى الخارج ولا  
 دخل لها بالوجود الواجبي ، سوى اشتراكها معه فى انتزاع الوجود المطلق منها ،  
 و بهذا يظهر بطلان مانسب الى الصوفية<sup>۱</sup> وبطلان ذوق المتألهين و مذهب المتكلمين .  
 ثم ان حقيقة الوجود ، اظهر الاشياء من جهة و اخفاها من جهة ، اما اظهرتها فمن  
 جهة انه يعلم بديهية انه يعلم بديهية انه ما به التدوُّت و التحقق فى الخارج ، و لهذا ينتزع  
 منها الوجود المطلق الذى هو بديهى التصور ، لانه بمعنى الظهور فى الاعيان الذى  
 يعبر عنه بـ : هست - و مرادفاته ، و اما كونه اخفى الاشياء ، فمن جهة حقيقته ، فانه  
 مجهول الكنه من جهة الحقيقة ، ولذا اتفق العقلاء على ان حقيقة الواجب مجهول  
 الكنه ، لانه صرف الوجود ، و قد صرح بذلك اكابر الصوفية ايضا .

۱ - اينجا اول مرحله است ، چون تا اينجا محققان از صوفيه نيز با مؤلف  
 همراهى دارند ، بحث از اينجا شروع مى شود كه آيا اين وجودات بسيطند ، يا مركب ،  
 در صورت بسيط امتياز الوجودات بماذا ؛ و ما الفرق بين العلة و المعلول و حال آنكه  
 در بسيط ما به الامتياز و ما به الاشتراك در حقيقت واحدست . ثم يجب ان تكون العلة  
 اقوى وجودا و اشدد تحصيلًا عن المعلول و ثم يجب ان يكون بين العلة و المعلول انفصالا  
 وجوديا فاعلة و المعلول متحدان فى اصل الوجود خارجا و ذهنيا و مختلفان بالشدة  
 و الضعف ، و ثم ان العلة تؤثر فى المعلول لوجود المناسبة التى تكون فى العلة ، و يعبر  
 عنها بالوجوب السابق و لازمه التشكيك الذاتى و الخاصى فى المراتب الطولية ، در  
 اين صورت حقيقت وجود واحد و مراتب داراى شدت و ضعف است و جميع مراتب  
 در سلك وجود واحد رفيع الدرجات قرار دارند و وحدت اصل حقيقت وحدت اطلاقى  
 است و وحدت اطلاقى واحد شخصى است ، و قدر جع الامر الى الوحدة الشخصية  
 الاطلاقيه ناچار اصل حقيقت و مقام بطون وجود حق است و مقام ظهور خلق است و  
 الحق هو الظاهر الباطن الاول الآخر - جلال -

قال الشيخ الاعرابی فی کتابه المسمی بعنقاء المغرب : « معرفة ذاته ، جلّت عن الإدراك الكونى و العلم الاحاطى اغطس الغاطس ، ليخرج ياقوته الاحمر فى صدفها الازهر ، فيخرج الينا من قعر ذلك البحر صفر اليدين مكسور الجناحين مكفوف العين ، اخرس لا ينطق ، مبهوت لا يعقل ، فسئل بعد ما رجع اليه النفس و خرج من سدته النفس ، فقيل له ماراعك وما هذا الامر الذى اصابك ؟ فقال هيهات لما يطلبون و بعدلما ترومون ، والله لانا له احد ، ولا يضمن معرفة روح ولا جسد ، هو العزيز الذى لا يدرك ، و الموجود الذى لا يملك ، اذا حارت العقول وطاشت الأبواب فى تلقى صفاته ، فكيف يدرك ذاته ؟ » ثم قال : و « اذا علمت ، ان ثم موجوداً لا يعرف ، فقد عرفت » انتهى .

و هذا غاية معرفة البشر ، كما صرّح به الفارابى و غيره من الحكماء و العرفاء .

و نعم ما قيل :

دوربینان بارگاه الست      بیش از این پی نبرده اند که هست

وقال الشيخ العارف شاه نعمة الله الولى ، على ما نقل عنه بعض الأعلام ما حاصله : ان الوجود عند صاحب الجود من حيث الله وجود ، اى اذا اخذ لا بشرط شئ ، غير الوجود الذهنى والخارجى ، وغير الخاص والعام و المطلق والمقيّد ، وهو رفيع الدرجات ، و جميع ما ذكر من منازل و مقاماته . والموجوديّة انما يكون بعين الوجود ، لا - لأمر مغاير له عقلاً او خارجاً ، والوجود بحسب الظهور فى المظاهر اظهر الاشياء ، و من حيث الحقيقة اخفاها .

وقال الشيخ صدر الدين القونوى فى كتاب مفتاح الغيب : « اعلم ان الحق هو الوجود المحض الذى لا اختلاف فيه ، وانه واحد وحدة حقيقة لا يتعقل فى مقابلة كثرة ، ولا يتوقف تحققها فى نفسها ، ولا تصوورها فى العلم الصحيح المحقق على تصور ضد لها ، بل هى بنفسها ثابتة مثبتة . وقولنا : وحدة ، للتنزيه و التفخيم - للتفهيم - خ - ل - لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما يتصوّر فى الازهان المحجوبة » انتهى .

وقد صرح غيرهم ايضاً من العرفاء : وكما ان حقيقة الواجب مجهول الكنه لكونه صرف الوجود ، كذلك حقايق وجودات الممكنات مجهولة الكنه . والسر ما عرفت من انه حقيقته ائنه في الأعيان ، و المعلوم من الاشياء حداً او رسماً ، هو ماهيتها دون وجوداتها .

ثم لا يخفى ائنه لما كان حقيقة الواجب مجهول الكنه غير معلوم لاحد ، فاطلاق لفظ الوجود عليها ليس بحسب الحقيقة والوضع اللغوي ، بل للتفهم لأجل مناسبة بينهما ، وهي ان الوجود العام البديهي الذي هو موضوع له ، حقيقة لفظ الوجود ، مفاض من الواجب ، و هو مع ذلك كالمرادف للذات عندهم .

قال الشيخ صدر الدين القونوي - رحمه الله - في مفتاح الغيب : « فللوجود ان فهمت اعتباراً . احدهما - من كونه وجوداً فحسب ، وهو الحق ، وائنه من هذا الوجه كما سبقت الإشارة اليه ، لاكثره فيه ، ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا رسم ولا نسبة ولا حكم ، بل وجود بحث . وقولنا : وجود ، هو للتفهم ، لان ذلك اسم حقيقي له » انتهى .

وقال بعض العرفاء الموحدين ما حاصله : ان الاستفادة من كلام الصوفية ان لفظ الوجود والذات عندهم كالترادفين ، لان الترادف الحقيقي ما يكون بحسب الوضع لا بحسب اصطلاح مخصوص ، وسبب اطلاق لفظ الوجود على الواجب ، تعالى ، ان العقل اذا اراد ان يعبر عن ذاته المقدس بلفظ ، يلاحظ ان يختار له من بين الألفاظ ما هو اعظمها . وذلك كما ان الفرس رأوا ان اعظم الدوائر منطقة الفلك الاعظم ، وقد قسموها الى اثني عشر قسماً ، و عمدة الأقسام هي الأوتاد الاربعة ، لان قوام الدائرة

١ قال في موضع آخر : قولنا : انه موجود للتفهم اوانه واحد او وحدة للتفهم ، لانه اسم حقيقي الحقيقة .

٢ - لان اهل اللغة يضعون الألفاظ للمعاني و الماهيات التي هي معلومة الكنه ، لا الامور المجهولة المخفية الغير المعلومة للخواص فضلاً عن العوام و معلوم ان الواضع للغة هو العرف و افراد الاجتماع .

بها ، و هي الاول و العاشر والسابع والرابع . فلاجل المناسبة بين قوام الدائرة بهذه الأقسام الاربعة وقوام الوجودات بالذات الاقدس ، جمعوا حروف هذه الاقسام الاربعة ، فصار - ايزد - فاطلقوه على الذات الاقدس . وكذلك الحكماء والصوفيّة ، لمّا رأوا ان للوجود تقدماً ذاتيّاً على جميع الموجودات ، لأنّه ان فرض ان شئ معيّن للوجود ، فان شيئاً يفرض تقدم احدهما ، فيحكم البتّة بتقدم الوجود ، لان احاطته وانسابه ازيد من احاطة جميع الامور المحيطة ، لان كل ما يعرض ، يعرض بنحو من الوجود سوى نفس الوجود ، فأنّه معروض بنفسه لا لغيره . وايضاً : اول ما يدرك من الأشياء بالبصيرة ما يعبر عنه بالثبوت<sup>١</sup> والكون و - بودن - ومرادفاتها ، و بعد ذلك يدرك التشخص . وهذا الأمر ، اعني : الثبوت و مرادفاته ، زائد في الموجودات ، وحاصل من غيرها ، وفي الواجب ليس من غيره ، فيدرك هذا الأمر في الواجب احق واقوم واولى ، بل ما يدرك من الواجب منحصر في هذا ، فاطلقوا عليه لفظ الوجود من غير ارادة المعنى اللغوي مع شائبة الوصفية ، بل اطلقوا عليه للتفهم ، وللإشعار على ان المدرك من ذات الاقدس منحصر في هذا الأمر .

تم الكتاب بعون الله تعالى و قد فرغت من تسويده يوم الجمعة يستم شهر ذي قعدة الحرام سنة ١١٨٦ . اللهم ارحم لمؤلفه وناظره وكاتبه ومن يتنفع به .

---

١ - الحمد لله الذي و فني لتصحیح هذه الرسالة و التعليق عايتها الف عاشر شهر رمضان المبارك من شهور سنة ١٣٩٦ - من الهجرة النبوية المصطفوية ، و في نيّتي طبع الرسالة و انتشارها مع الحواشي و التعليقات المفصلة و لهؤلف هذه الرسالة رسائل و حواشي مفصّلة في الحكمة النظرية على طريقة المتأخرين . و انا العبد سيد جلال الدين الاشتياني . مشهد مقدس رضوى سنة ١٣٩٦ هـ .

وقد حصل لي الفراغ من تصحيح هذه الرسالة مرة ثانية لجعلها في المنتخبات الفلسفية او آخر شهر رجب المرجب (ليلة شهادة الامام الاعظم سابع اقطاب الوجود عليه وعلى آباءه واولاده آلاف التحية) سنة ١٣٩٧ من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها آلاف التحية وانا العبد سيد جلال الموسوي الاشتياني .

رسالة

بسيط الحقيقة

و وحدت وجود

اثر

خاتم الحكماء آخوند ملاعلى نوري





## استاد اعظم آخوند نوری

ملاعلی بن جمشید

(۱۲۴۶ ه ق)

صدر المتألهین و قدوة ارباب الحق والیقین استادنا الاقدم خاتم-  
المحققین و سند المدققین البحر القمقام حجة الاسلام مولانا علی بن جمشید  
نوری مازندرانی بزرگترین استاد در حکمت متعالیه و زنده کننده طریقه  
ملاصدرا ، مدرس نامدار اواخر قرن ۱۲ و نیمه اول قرن ۱۳ هجری  
قمری دارای مقامی بی رقیب در بین شارحان و مروجان مبانی صدر-  
المتألهین است ، و مسلماً اگر او ظهور ننموده بود ، و از سنین حدود  
۲۵ ، تا نزدیک صد سالگی به تدریس کتب ملاصدرا اشتغال نداشت صدر-  
المتألهین شناخته نمیشد و مقام خود را بدست نمیآورد . درک حکمت  
متعالیه ملاصدرا که مشکل ترین و پرمؤنه ترین مشرب شعب فلسفی میباشد  
مستندست بفهم شخص آخوند نوری ، و احاطه او بفلسفه ملاصدرا  
معلول نبوغ خاص اوست ؛ نه در میان معاصران و نه درین اساتید او  
کسی را می توان نشان داد که در حکمت بمشرب آخوند ملاصدرا متمحص  
و در تدریس آثار او متخصص باشد .

از او آثاری در دست است که در سنین کمتر از سی سالگی آنها را  
نوشته و بعقیده نگارنده در طریقه ملاصدرا در همین سنین سی سالگی ؛  
قدری بیشتر ، یا کمتر از مؤسس این- حکمت اگر پخته تر و برموز و

دقایق آن آگاه‌تر نبوده ، چیزی کم نداشته است ، ولی شخص نوری صدرالمتألهین را در الهیات و فلسفه کلی بزرگترین حکیم میدانند و تحقیق کثیری از امهات مباحث فلسفی را خاص ملاصدرا میدانند.

از آخوند نوری آثاری در دست داریم که در اوائل جوانی و عنوان شباب تألیف نموده و بعضی از آثار خود را اواخر عمر و برخی از نوشته‌های خود را در اواسط عمر حدود سنین ۵۰ ، ۶۰ سالگی بوجود آورده است .

آخوند نوری «اعلی الله قدره» آنچه نوشته است ، پیرامون آثار آخوند و در تحریر و توضیح مبانی او و دفع اعتراضات بر ملاصدراست از قبیل حواشی بر تفسیر کبیر ملاصدرا و تعلیقات بر اسرار الایات و حواشی بر رساله عرشیه و شواهد ربوبیه و برخی از مواضع مشکلات اسفار واجوبه بر سؤالاتی که از شخص او نموده‌اند ، پیرامون مباحث ربوبی و جواب از ایرادات و اعتراضات پادری نصرانی<sup>۱</sup> معروف ، بر بن فارسی و چند رساله مستقل که هر یک از این آثار در باب خود از حیث عمق و در برداشتن تحقیقات نظیر ندارد .

هیچ فیلسوفی در ادوار اخیر باندازه آخوند نوری منشأ آثار و مبدا فیض و برکات نبوده و علاوه بر عظمت علمی بی نظیر و زهد و تقوای قابل توجه دارای بیان و قوه تقریر حیرت‌آور بود لذا بزرگترین حکما و عرفا و محققان متخصص در مشرب ملاصدرا در حوزه پرفیض او تربیت شدند .

چندین سال حدود چهارصد ، پانصد طالب علم و شاگرد عاشق حکمت و معرفت بدرس او حاضر میشدند و چند دوره شاگرد تربیت

۱ - پادری نصرانی بر اسلام رد نوشت جمعی از علما از جمله آخوند ملا احمد نراقی از شبهات پادری جواب گفتند آخوند نوری دو رساله‌ی مخصوص پادری را رد نمود این رساله مشتمل است بر عالی‌ترین مسائل کلامی و فلسفی و عرفانی و تحقیقات عالیه پیرامون آیات باهرات قرآنی و روایات صادر از اولیاء معصومین .

نمود و جمعی از مستفیدان حوزه او، خود عهده‌دار اداره بزرگترین حوزه فلسفی و عرفانی بودند.

سیدرضی لاریجانی<sup>۱</sup> مازندرانی و آخوند ملا آقای قزوینی و آخوند ملاعبدالله زنوری و ملا محمدجعفر لنگرودی لاهیجی و آخوند ملا اسمعیل درکوشکی و حکیم سبزواری حاج‌ملاهادی، و ملازین العابدین نوری و میرزا حسن چینی و میرزا حسن نوری فرزند برومند آخوند نوری و آخوند ملا رضای تبریزی و آخوند ملا مصطفی قمشه‌یی و جمعی دیگر از اکابر در حوزه فیاض این استاد یگانه تربیت شدند.

عقل و درایت عملی و نظری هردو در این فیلسوف بی‌نظیر بسرحد کمال رسید، لذا از نواحی درایت و درک وضع محیط و اجتماع زمان خود هرگز قاصران زمان را علیه فلسفه بسیج ننمود و با کسانی که قدرت داشتند حوزه علمی و فلسفی او را درهم بکوبند مدارا نمود و هرگز در صدد هتک احترام فقها و مجتهدان عصر برنیامد لذا متنفذترین علما و فقهای عصر باو اظهار ارادت می‌نمودند و چون خود بالذات مردی زاهد و عابد و متورع بود بحکمت و معرفت و علمای متخصص این فن حرمت خاص بخشید و بدون دغدغه خاطر و بدور از مزاحمان قشری و قاصر حدود ۷۰ سال به تربیت شاگردان فلسفه و طلاب حکمت کمر همت بست مقام علمی او مسالم عندالکل و مقام تقوای او بدرجه‌ئی بود که او را ابوذر عصر و سامان زمان دانسته‌اند از نهایت درایت و زیرکی و خویشتن‌داری بود که خود را بسرنوشت اردستانی معاصر مجلسی و سید رضی لاریجانی دوجار نمود و اگر غیر از این بود نمی‌توانست اینهمه

---

۱ - مرحوم سیدرضی بزرگترین مدرس تصوف و عرفان بود و آقامحمد رضا از تلامذ اوست و هردوی این بزرگواران در عرفان تابع مکتب ابن عربی و در فلسفه پیرو ملاصدرا اند و بملاصدرا هر عرفان نیز اعتقاد مخصوص دارند و از او به : مفیدنا و قائدنا و استادنا فی المعرفة تعبیر می‌نمایند.

منشأثر واقع شود و آنهمه شاگرد تربیت کند . چنان مقامی نزد فقها و مجتهدان داشت که مجتهدان و محققان درجه اول شیعه در نجف اشرف بطول چند فرسخ باستقبال جنازه او شتافتند و با نهایت احترام از جنازه وی تشییع نمودند و جسد طاهر و طیب او را باکمال تجلیل در کنار روضه امام اول امیرمؤمنان بخاک سپردند و از جانب علمای عتبات عالیات جهت او مجالس متعدد ترحیم در ایام و لیالی متوالیه برقرار شد و همه علمای شیعه در رحلت او عزادار شدند .

نگارنده برای چاپ و انتشار در مجموعه حاضر ، جلد چهارم منتخبات ، دواثر کوچک ولی تحقیقی از آثار آخوند نوری را انتخاب و جلد پنجم منتخبات را اختصاص میدهم بچاپ مجموعه آثاری که از این استاد عظیم الشان بدست آورده‌ام بانضمام شرح احوال و ترجمه کاملی از این فیلسوف عظیم الشان .

جلد ششم منتخبات اختصاص دارد بتلامید آخوند نوری بخصوص آخوند ملا آقا و آخوند ملا اسمعیل و احد العین و آخوند ملا رضا و آخوند ملا زین العابدین و بعضی دیگر از اکابر تلامید آخوند ملاعلی - اعلی الله مقامهم - حقیر دو اثر کامل از آخوند ملا عبدالله تلمید نامدار آخوند نوری بنام لمعات الهیه و انوار جلیه چاپ و منتشر نمود .

از تلمید دیگر وی مدرس نامدار در قرن سیزدهم حکیم سبزواری در مجموعه‌ئی چندین رساله فارسی و عربی در عقاید و الهیات و مباحث حکمی چاپ و منتشر نمود و حواشی مفصل و عالی او برشواهد ربوبیه را بانضمام شواهد چاپ و در دسترس اهل معرفت قرار داد . شرح مشاعر ملاصدرا تألیف حکیم نامدار حاج ملا محمد جعفر لنگرودی یکی دیگر از تلامید او را با حواشی و شرح حال مفصل از حکمای دوران اخیر چاپ و در دسترس دانشمندان قرار داد .

از آقا میرزا ابوالحسن جلوه و آقا محمد رضا و آقا میرزا هاشم رشتی و آقا شیخ غلامعلی شیرازی حواشی مفصل بر مقدمه و شرح قیصری

برفصوص ابن عربی تهیه نموده‌ام که با شرح فصوص چاپ میشود و رسائل متعدد از آقا محمد رضا در دست چاپ و انتشار دارم و حواشی آقامیرزا محمود قمی بر تمهید القواعد را بانضمام کتاب تمهید القواعد با حواشی آقا محمد رضا چاپ و منتشر نمودم حواشی مرحوم آقا میرزا هاشم گیلانی اشکوری بر نصوص قانونی را بانصوص چاپ و با مقدمه و شرح فارسی حقیر در دسترس اهل عرفان قرار می‌گیرد و سعی کامل بعمل می‌آید تا احوال و آثار دانشمندان و محققان از اساتید حکمت و معرفت که در شرائط دشوار با نهایت جدیت بوظائف خود عمل نمودند و دین خود را ادا نمودند و باتریت شاگرد و تحریر رسائل و کتب نفیس میراث عرفانی و فلسفی را حفظ نمودند، از گزند حوادث مصون بماند.

جلد آخر منتخبات را اختصاص میدهم بشرح حال و آثار اساتید عزیزم «روحی لروحهم الفداء» که بعضی از آنان در قید حیات و برخی چهره در نقاب تیره خاک پنهان نموده‌اند و روح پاکشان بملکوت اعلی پیوسته است از خداوند منان خواستارم که توفیق عطا فرماید تا مجموعه‌ی نفیس که از آخوند نوری در دست دارم چاپ و منتشر نمایم.

سید جلال الدین آشتیانی

۱۶ محرم الحرام ۱۳۹۸ هجری قمری

۲۷ دسامبر ۱۹۷۷ میلادی



## تحقيق در قاعدة بسيط الحقيقة

فى ان واجب الوجود تمام الاشياء بنحو اشرف و على وجه اعلى وارفع . و هذا من الغوامض الالهية التى يستصعب ادراكه الاعلى من آتاه الله تعالى من لدنه حكمة و علماً لكن البرهان قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجوديه الاما يتعلق بالنقائص والاعدام . والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما ان كله الوجود . و اما بيان الكبرى ، فهو ان الهوية البسيطة لولم تكن كل الاشياء لكانت ذاته متحصلة القوام من كون شئ ولاكون شئ آخر . فيتربك ذاته من حيثيتين مختلفتين و قدفرض انه بسيط الحقيقة هف . فالمفروض انه بسيط اذاكان شيئاً دون شئ آخر ، كان يكون الفأدونب ، فحيثية كونه الفأ ليست بعينها حيثية كونه ليس(ب)والالكان مفهوم ١ و مفهوم ليس ب شيئاً واحداً و مفهوماً فardاً ، واللازم باطل لاستحالة كون الوجود و العدم امراً واحداً . و السرفيه ، امتناع كون حيثية واحدة من حيث وحدتها منشأ لاتنزاع مفهومي الوجود والعدم و مطابقة لهما و مناطاً لاعتبار هما لمكان التناقض بينهما والنقبضان لا يصدقان على شئ واحد من جهة واحدة ، فالملزوم مثله . فثبت ان البسيط كل الاشياء . و توضيح الملازمة ، ان الشئ الواحد من جهة واحدة لالم يمكن ان يصير مصداقاً للنقيضين و مناطاً لاعتبار هما و

محکماً عنه بهما ، فعندما فرضناه كذلك فلا مصير الا الى اتحاد الاعتبارين وتوحد المفهومين لامتناع اجتماع النقيضين كالوجود بما هو وجود و العدم بما هو عدم على شئ واحد من جهة واحدة ولا يجري في غيرهما ، اذ صدق المعاني المتغايرة والمفاهيم المتخالفة التي لاتعاند بينهما اصلاً لا بالذات ولا بالعرض على شئ واحد و امرفارد و من جهة واحدة و حيثية فاردة جازية بل واقع ، كذات الواجب البسيط من جميع الجهات حيث يصدق عليها من جهة ذاته البسيطة بذاتها معاني الاسماء (اسماءه الحسنی و صفاته العليا) اذ لاترادف بينها . فثبت في المقام لكى ينفعك في الذب عن اصل المرام .

و تفصيل اصل الدليل انا اذا قلنا : الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسية او انه لا فرس ، فحيثية انه ليس بفرس لا يخلوا ما ان يكون عين حيثية كونه انساناً او غيرها ، فان كان الشق الأول حتى يكون الانسان بما هو انسان لا فرساً . فيلزم من ذلك ان امتى عقلنا مهية الانسان و معناه عقلنا معنى اللا فرس وليس الامر كذلك ، اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس فضلاً عن ان يكون تعقله الانسان و تعقله ليس بفرس امراً واحداً . فظهر في غاية الضرورة و الظهور ان حيثية الفعل المطلق ليست بعينها حيثية عدم فعل ما وفقد شئ آخر ، الا ان يكون فيه تركيب من حيثية فعلية بجهة و حيثية امكانية بجهة اخرى . و هذا التركيب بالحقيقة منشأ نقص الوجود . فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده و فعليته ، لا غيرية في الوجود ، بل غيرية الوجود والعدم والفعل والقوة . و هذه ضروب من الغيرية الواقعية التي ليست بمجرد اعتبار المعبر ، والا لم يتحقق بون بعيد بين الكامل و الناقص في الواقع و التالي باطل و المقدم مثله .



وما يقال : ان الاعدام امور اعتبارية محضة لاجودها فى الواقع اصلاً ولا فى نفس الأمر مطلقاً لبالذات ولا بالعرض ، انما يجرى فى الاعدام الصرفة لافى اعدام الملكات و نقصانات الوجودات الناقصة ، كيف والشرور الوجودية راجعة الى الاعدام كما برهن عليه . و هى طابع عدميه و ماهيات لىسية موجودة بوجود يلىق بها ومتحقق بتحقيق يناسبها . كيف لا ، والآثار يترتب عليها ، ولا يترتب آثار الشئ الا على وجوده ، لا على مجرد مفهومه . اذ مفهوم الشئ ليس حقيقة الشئ التى يترتب عليها آثارها ومن هنا قالوا بالوجودين الذهنى والخارجى والأول هو تحقق مهية الشئ و معناه بحيث لا يترتب عليه آثاره واحكامه ، كوجود معنى النار فى ذهننا ، و الثانى هو وجوده بحيث يترتب عليه آثار الخاصة و احكامه المخصوصة كوجود النار فى خارج الذهن والاعتبار و ماهية النار و معناها باقيه فى كلا الوجودين بحالها و لا يتغير ولا يتبدل هى فى انفسها اصلاً . فاتضح غاية الاتضاح ان كل بسيط الحقيقة يجب ان تكون تمام كلشئ ، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الأشياء على وجه ارفع واعلى واشرف والطف ولا يسلب عنه الا النقص و الامكانات و الأعدام و الملكات .

فان قلت : اليس للواجب تعالى صفات سلبية ، ككونه ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا بكم ولا بكيف و هكذا يسلب عنه سائر الأشياء الامكانية مطلقاً .

قلنا : كل ذلك يرجع الى سلب الاعدام و النقصان و سلب السلب وجود و سلب النقصان كمال وجود ، فاثبات الكثرة فى الوحدة الحققة وهى بسيط الحقيقة من وجه و سلبها عن الوحدة الحققة من وجه آخر . و محصل المرام فى المقام الذى يسمى بالكثرة فى الوحدة على وجه

ارفع واعلی ، ان بسیط الوجود فی مرتبة ذاته البسيطة كل الوجودات بما هي وجود لا بما هي نقصانات - ناقصات - و بسیط الكمال و الكمال البسيط فی مرتبة ذاته كل الكمالات كذلك و بسیط العلم و العلم البسيط كل العلوم ، كذلك بسیط الحيوة و الحيوة البسيطة كل الحياه وكذلك و بسیط الارادة والارادة البسيطة كل الارادات كذلك و بسیط القدرة و القدرة البسيطة كل القدرة كذلك ، و هكذا فی كل جهة كمالية و حیثية شرقية للموجود بما هو موجود و يرجع محصله الى ان بسیط العلم و العلم البسيط علم بحت فی مرتبة ذاته البسيطة بلاشوب جهل اصلاً، و یثبت به اصل العلم و عمومه و بسیط القدرة و القدرة البسيطة قدرة صرفة لا يشوب بعجز اصلاً، فيثبت به اصل القدرة و عمومها . و بسیط الوجود و الكمال وجود بحت و كمال صرف لا يشوب بعدم ولا نقص اصلاً وهكذا و هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزّل من رب العالمين و نزل به الروح الأمين و صار ضرورياً من الدين . و كون الواجب صرف الكمال و كمالاً صرفاً و علماً بحتاً و قدرة محضة و حيوة صرفة لا نقص له تعالى فی شئ منها اصلاً مما لا يابى عنه عقل عاقل ولا نقل ناقل ، بل يوجب البرهان و جاء به من جاء بالقرآن .

بوجه آخر ، فنقول : ان العرفاء قد اصابوا في اطلاق الوجود المطلق و الوجود المقيد على غير ما اشتهر بين ارباب البحث والنظر . فان الوجود المطلق عبارة عما لا يكون محصوراً في امر معين محدوداً بحدّ خاص و المراد من الحدّ و التعین هاهنا هو التقصان و فقدان الكمال ، و الوجود المقيد بخلافه ، كالانسان و الفلك و غيرها .

وذلك الوجود المطلق الذي هو الوجود البحت و الكمال الصرف

و العلم الصرف و الحياة البحتة والقدرة الصرفة هوكل الاشياء على وجه  
 ابسط ، و ذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد محدود و فياض كل كمال  
 متحدّد موجود ، و مبدأكل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذى المبدأ ،  
 فان معطى الشئ لايفقده وفاقده الشئ لايمكن ان يعطيه ، فكل فياض  
 للكمالات و معطى الخيرات يجدها فى مرتبة ذاتها بنحو اعلى و ارفع .  
 فمبدأكل الاشياء و فياضها يجب ان يكون كل الأشياء و توجد كمالاتها  
 وخيراتها مجرّده عن نقصاناتها فى مرتبة ذاته البسيطة بنحو اشرف وبوجه  
 الطف و ابسط ، فالوجود الجمعى الواجبى الذى لاتسم منه يحيط  
 بالوجودات المقيدة المحدودة التى يدخل فيها اعدام و نقائص خارجة  
 عن حقيقة الوجود البحث داخله فى المقيدات و يحتوى عليها لاحتواء  
 الكل للأجزاء ، ولا كاحتواء الكلى للجزئيات ، بل كاحتواء الحقيقة و  
 الأصل فى مرتبة ذاتهما العكوسه او اظلالها والشيئية فى مرتبة الأصل بنحو  
 الحقيقة و هو الشئ بحقيقة الشيئية و فى مرتبة العكس بنحو الحكاية  
 و التبعية يعبّر عنها بالرشحية لاكرشحية البحر فانها يوجب المثلية و  
 انسخية تعالى الحق عن ذلك .

فكل ما فى مرتبة العكسية من جهات الشيئية وكمالاتها ، لا من حيث  
 نقصاناتها وضعفها توجد فى مرتبة الاصل و الحقيقة بنحو اعلى و ايسن  
 الحكاية من الحقيقة فانى — فان الينونة بينهما بينونة صفة لاعزلية —  
 قال عليه السلام : توحيده تميزه عن خلقه ، وحكم التميز بينونة صفة  
 لا بينونة عزلة . و بينونة الصفة كالبينونة بين الغناء والفقر ، و بينونة  
 لعزلة كالبينونة بين السواد الشديد والضعيف و الرشحة والبحر . وهذه  
 الينونة توجب السنخية بخلاف الأولى ، فانها تنفى المشاركة رأساً ولا  
 تبقيهما اصلاً ، لا بنحو المماثلة وهى المشاركة فى تمام المهية ولا المجانسة

و هی المشاركة فی بعض المهیة ولا المشابهة و هی المشاركة فی نحو من الصفة ولا غیرها من اقسام المشاركة و ح يتصحح مصداق قوله ، علیه السلام : ان الله خلو من خلقه و خلقه خلومنه ، كما قال تعالى : ليس كمثله شیء . و هذا هو معنى قوله : بان عن الأشياء بالقهر لها ، و بان الأشياء عنه بالخضوع له و عنت الوجوه للحی القیوم . و المراد فی المقام من العکس والأصل ان نسبة کمالات الأشياء و وجوداتها الى الکمال الحقیقی والوجود الجمعی الواجبی نسبة الحکایة الى ذی الحکایة والآية الى ذی الآية - سريهم آیاتنا فی الآفاق الخ - و فی انفسکم افلا تبصرون - و بین الحکایة بهذا المعنی و المحکی عنها وان وجد ضرب من الطباق والمناسبة ليتصور كون الحکایة حکایة و الآیه آیه ، والا يلزم ان يكون كن شیء حکایة كل شیء وكل شیء آیه كل شیء و هذا سفسطة بالضرورة ولكن لما كانت الحکایة بهذا المعنی مخالفة لذي الحکایة بالکمال و انقص بهذا الوجه ، و التفاوت و البینونة بهذا الوجه يرجع الى بینونة مجرد الغنی و الفقیر بمعنى ان الکامل غنی مطلق من جمیع الجهات و الناقص محتاج صرف و فقیر من جمیع الجهات والله الغنی و اتمم الفقراء ، و المخالفة و البینونة بین الغناء الصرف و الفقر الصرف اثم انحاء المخالفة و اکمل انواع البینونة والغناء عدم الفقر و بالعکس ، ولا بینونة اتم من بینونة توجد بین الشئ و عدمه لمكان المناقضة ، فلا يبقى وجه مشاركة اصلاً ، ولا يتصور مشاركة بوجه ما مطلقاً . و بهذا الوجه يتوجه قوله علیه السلام : وهو شیء بخلاف الاشياء . اذ لا يبقى المشاركة بينهما الا فی مجرد المفهوم و المعنی الکلی المقول علیهما بالتشکیک بهذا المعنی کما لا يخفی علی اولی النهی و علیک بالتثبت فهذا الانهاء فان فيه حقيقة الهدی و مع هذه البینونة التي هی البینونة القصوى توجد

الجهات الكمالية و الشيئات الشرفية التى فى مرتبة ذات العكس فى مرتبة ذات الأصل بنحو اشرف مجتردة عن نقصانها لمكان الطباق الذى بليها كما او مانا ، و اين مرتبة العكس من مرتبة الاصل وما للتراب ورب الأرباب ولقد اوصوا وامروا بحفظ المرتبة لما فيه من المحافظة والحراسة عن الضلالة والغواية . القصة و هذا هو معنى الكثرة فى الوحدة حيث قالوا و هو الكل فى وحدته .

و توضيحها ، ان كمالات الاشياء و وجوداتها و جهات خيراتها الوجودية بماهى وجودية بماهى كمالات و وجودات و خيرات التى توجد فى ذات الاشياء الامكانية متفرقة و تحصلت فى هياكلها المختلفة و مراتبها المتعينة متشعبة توجد فى مرتبة ذاته الاحدية البسيطة من جميع الجهات مجتمعة متوحدة بالغة فى التآحد لا كاجتماع الأجزاء فى الكل خارجية كانت الأجزاء ام عقلية ، تحليلية كانت ام غير تحليلية ، ولا كاجتماع الجزئيات فى الاندراج تحت الكلى ، بل على وجه يؤكد احديته و يوجه بساطته الحققة و يوجب وحدته الحقيقية و هذا غير الوحدة فى الكثرة ، اذ المراد من الوحدة فى الكثرة هو سريان نور الوجود فى هياكل الاشياء بحيث يبقى كثرتها بحالها و حقيقة هذا السريان عند البرهان يرجع الى رحمته التى وسعت كل شئ و شملت كل ظل و فىء ولا يخلو منها شئ من الاشياء و هو فى كل شئ بحسبه حسبما اشار اليه تعالى . فكما ان مرتبة الرحمة دون مرتبة ذات الرحمن و غيرها ، فكذلك مرتبة هذا السريان دون مرتبة ذاته الأحدية و غيرها . وهذه الرحمة الواسعة هى روحه السارى فى السماوات و الارضين و به حيات كل شئ و هى حقيقة نور نبينا محمد ص - التى خلقت قبل الاشياء كلها ، و من ثم صار ، صلوات الله عليه و آله ، رحمة للعالمين و هى روح الارواح و حقيقة

الحقائق وطينة الطينات، و هي مشيته التي خلقت الاشياء بها و هي بنفسها حسبما قال عليه السلام، خالق الله الاشياء بالمشية والمشيّة بنفسها وسبقت رحمته غنبيه، و هي نسبة استوائية اى استواء ذات الرحمن على العرش الذى بمعنى جميع المخاوقات السما بالعالم الأكبر و الانسان الكبير و هي بنفسها ذات درجات عالية و سافلة رفيعة و خافضة و ذات شعب كثيرة و انقسامات عديدة و حقائق متخالفة حسبما يوجد بها و بدرجة من درجاتها و مرتبة من مراتبها من ماهيات الأشياء الامكانية المختلفة و ذوات الامور العالمية المتباعدة، و هي من حيث هي مع قطع النظر عن تعيينات ذوات الأشياء واختلافاتها الذاتية، امر وحدانى و طبيعة وحدانية حسبما قالوا، الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على طبق ما اخبره الشارع المخبر الصادق من وحدة نور اول ماصدر و هو نور الصنع والابداع الذى انبجس من نور جماله و جلاله، اى من مجرد نور كنه ذاته الأحدية، و هي من حيث نفسها و وحدتها ظل وحدة الواحد الأحد الصمد الذى لم يلد و لم يولد الخ و هو واحد بالوحدة الحقّة الحقيقية و رحمته هذه انما هي واحدة بالوحدة الظلية و هي ظل الوحدة الحقّة - ماللتراب و رب الارباب - و آيات الله التى قال فى حقها: سنريهم آياتنا فى الآفاق . . . وقال: وفى انفسكم اولا تبصرون، و هي مراتب هذه الرحمة و درجاتها و شعبها و اغصانها و فنونها و هي شأن الله المطلق وله تعالى فى كل شئ بحسبه شأن من الشئون و هي مع كونها متشأناً واحداً تشعبت الى فنون الشئون المختلفة حسب اختلاف ذوات الاعيان العالمية والماهيات الامكانية والهياكل القابلية و مراتب تعيينات الأشياء السوائية والمجالى المرآيته .

و بحسب ملاحظة وحدتها و اعتبار وحدانيتها قالوا: لا فاعل فى

الوجود الا الله . و من ثم يصدق ان الله فاعل كلشئ وكلشئ ما خلا الله مخلوق ، مع كل يعمل على شاكلته ، تبارك الله احسن الخالقين .

و على ما زبرنا ، حسب مافى الزبر الالهية و الصحف السماوية انكشف سرّ الوحدة فى الكثرة و ظهر وجه سريان نور حقيقة الوحدة ، جلت عظمتها والوحدة الحقّة عمّت رحمتها فى الكثرة . فالكثرة . حقيقية و نور حقيقة الوحدة والوحدة الحقّة فيها سارية — يا الهى لك وحدانية العدد — و اين السراية من ذات السارى وأذى البراية من ذات البارى ، تعالى عن الجاول والاتحاد عن المباشرة و ملابسة العباد ، و هو معكم اينما كنتم . و الحق موجود بحقيقة الوجود والوجود الحقيقى الجمعى ، و انه — شئ بحقيقة الشيئية — و ماسواه موجود برحمته الواسعة التى هى الوجود الظلى و ظل الوجود الجمعى الحقيقى ، و الوجودات الظلية الكثيرة بالكثرة الحقيقية موجوده فى ذات مرتبة حقيقة الوجود الصرف البحت على وجه اعلى منزّه عن نقصاناتها ، و حقيقة الوجود الجامع الحقيقى مع علّوها و علوم منزلتها عن مراتب الاشياء و احتوائها عندها و احاطتها بها فى مرتبة ذاتها سار فيها برحمته الواسعة التى توجد بها الاشياء و بمرتبة من مراتبها و درجة من درجاتها و نحو من انحائها وكلشئ مما سوى الله تعالى . و اين مرتبة السراية هذه من مرتبة الاحتواء الجمعى الأحدى و انى مرتبة الرحمة من مرتبة ذات الرحمن وذات البارى . و هذه السراية هى سرّ دتّوه من الاشياء تعالى عن الاقتران والمقارنة ، كاقتران شئ بشئ ، والاختلاط والمخالطة ، كاختلاط شئ بشئ ، فهو عال فى دتّوه و دان فى علّوه ، سبحانه من دانت له السموات والأرضون ، الاله الخلق والأمر . فكما ان مرتبة ذات الرحمن البسيطة من كل جهة الواحدة بالوحدة الحقّة متقدمة على رحمتها

الواسعة و مشيئتها العامة و مقومة لها ، فكذاك مرتبة وجود الكثرة في الوحدة بوجه اعلى متقدمة على مرتبة سراية نور حقيقة الوحدة في الكثرة و مقومة لها ، لما انكشف مما سطرنا ، ان المرتبة الاولى بعينها مرتبة ذات الرحمن البسيطة بالبساطة الحقه .

و المرتبة الثانية هي بعينها مرتبة سراية ذات الرحمان ورحمتها انواسعة و مشيئتها الشاملة و ارادتها النافذة و يدها الباسطة و نسبتها الاستوائية و تقديم مرتبة الذات على اضافتها الى الأشياء و صفتها الاضافة الاشرافية التي هي بعينها نفس رحمتها الواسعة مما لا يخفى على اولى النهى ، و انكشف ستركون مسألة الكثرة في الوحدة اصلاً لمسألة الوحدة في الكثرة و أمّا لها لمكان ماقيم عليه البرهان من ان المسبّب لا يعرف الا بالسبب حسبما ورد عنهم ، عليهم السلام ، لا يعرف مخلوق شيئاً الا بالله ، و ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله و بعده الخ ، اولم يكف بربك انه على كلشئ شهيد .

#### تبصرة

بقى في المقام لطيفه و في كشف المرام لطيفة ، لا بد من التعرّض لها و الكشف عنها اعانة لطالب الهدى و ناهج منهج الاهتداء و اماطة الادى عن سبيل سالك مسلك الاستواء فتقول ، لقائل ان يقول : كيف يلزم من القول بالوحدة في الكثرة بهذا الوجه الذي شرحته والمعنى الذي فسّره ، التوحيد الذاتى المعروف بوحدة الوجود و الموجود حسبما رآه العرفاء و اقتضاه النظر الخاصى و الاعتبار الاختصاصى ؛ فان هذا الذى كشف عنه اين من ذلك ؟ و اتى ، لأن ما ادعيّت مما لا يابى عنه النظر العامى ، اذكون حقيقة الوحدة التي هي



عين ذات الرحمن سارية فى كثرة الاشياء بمعنى شمول رحمته الواسطة  
 للاشياء كلها ممايقول به الكل و يعترف به الجمل، كيف لا ، وقد بلغنا هذا  
 بطريق الضرورة من الدين المبين و شريعة البيضاء ، ولا يحتاج فيه الى  
 انعبرة و النظر اصلاً ، وكيف يقال النظر الخاص دون العامى مماقتضاه  
 والعام و الخاص مضطران الى القول بان رحمته وسعت كلشئ ، فاستمع  
 اولاً ايها الطالب للهدى لمايتلى عليك و يلقي اليك من قول نبينا ص -  
 لولئى الآوصياء والأولياء عليهما وآلهما السلام ، - التوحيد ظاهره فى  
 باطنه ، وباطنه فى ظاهره . . . فاتنبه . و اماثانياً ، فاقول ، انه لا بشد  
 فى فك هذه العقدة و حلها من تمهيد مقدمة غامضة لامخلص عنها وهى  
 ان اطلاق الوجود على الرابطة التى فى القضايا ، و سميت عند علماء  
 الأدب بالكون الناقص ، عرفت بالمعنى الحرفى و عرفت بالمعنى الغير  
 المستقل فى اللحاظ و الغير الملحوظة بالذات ، ليس عند اصحابنا بالمعنى  
 المستفاد من اطلاق الوجود او منه اذا كان محجولاً ، اورابطياً، اى موجوداً  
 و ثابتاً لغيره كوجود السواد للجسم و كثيراً مايقع الغلط فى اطلاق الوجود  
 تارة بمعنى الرابطة التى هى فى حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات ،  
 و تارة بمعنى احد قسمى مفهوم الوجود الذى بمعنى التحقق وكون  
 الشئ فى نفسه ، سواء كان لنفسه، كوجود الجسم ، او لغيره كوجود

---

١ - قوله : من مطلق الخ اى اعم من ان يكون تاماً او ناقصاً حسب عرف  
 فى الأدب. وبعبارة اخرى اعم من ان يكون بمعنى التحقق الذى يقابل العدم ،  
 اذ النسبة التى كانت فى القضايا ولم يصير موضوعاً ولا محمولاً، بل نسبة  
 بينهما ماداستك . و هى بهذا الاعتبار ليست بشئ ولا موجود اصلاً.  
 فانها اذا احمل عليها الشئ او الموجود ، خرجت عن كونها نسبة بينهما  
 وصارت احد طرفيها - من الاستاد الحكيم النورى دام ظله العالى .

السواد للجسم و هوای الوجود لغيره الذى يقال له الوجود الرابطى  
 لا الرابط كما اشرنا . فكون - الف ب ، ليس مفهومه ولا مفاده هو  
 وجود - ب - فى نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض والصور  
 موضوعاتها و مجالها حتى يستلزم وجوده فى نفسه الذى يقابل عدم  
 نفسه ، بل انما هو مجرد اتصاف الف ، ب ، اى الرابط بينهما والنسبة  
 بين طرفهما ، فيجوز ان يتصف الموضوع بأمر عدمى ماله ثبوت بنحو  
 من الأنحاء و ان لم يكن فى الخارج بل فى الذهن .

[ بيان الفرق بين الأعراض الحالة فى الصور والوجود الربطى ]

وما حكم به السلف الصالح من أولياء الحكمة النضيحة، ان المحمول  
 بما هو محمول ليس وجوده فى نفسه الا وجوده لموضوعه كما فى الاعراض و  
 الصور ، اذا المحمول بما هو محمول والمنسوب بما هو منسوب ليس له  
 وجود فى نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول ، بل عنوا بذلك انه  
 لا يوجد نفسه ، وانما له ثبوت للموضوع لا وجود - له - فى نفسه ، و  
 وجوده فى نفسه مجرد انه ثابت للموضوع ، و فرق بين قولنا ، وجوده  
 فى نفسه هو وجوده لموضوعه كما فى العرض ، و بين قولنا ، وجوده  
 فى نفسه هو انه موجود لموضوعه ، فان الأول يستلزم الوجود والكون  
 التام الذى يقابل عدم دون الثانى . فان مفاد الثانى و محصله يرجع  
 الى المعنى المصدرى والكون النافص النسبى الذى هو مجرد نسبة  
 وصف المحمول الى ذات الموضوع كما لا يخفى على المتدرب الأديب  
 و من له دربة بأسلوب الكلام ولا سيما هذا الكلام العجيب . واما ان  
 طرفى النسبة و حاشيتى الحكم هل هما بحسب الواقع و ظرف الاتصاف  
 والنسبة مما يلزم ان يكون لهما وجود بنحو من الأنحاء ، فذلك كلام آخر

لادخل له فى المقام الذى نحن بصدده الآن ، فان كلامنا الآن انما هو فى الكون الناقص النسبى الذى فى القضايا والنسبة التى كانت بين طرفيها.

### خلاصة تحصيلية

تلخيص الكلام فى مقام التمهيد، هو ان كون الناقص النسبى والنسبة لتى يعبر عنها بالمعنى الحرفى بما هو نسبة وربط بين الطرفين لا يمكن ان يقال ، انها شئ من الاشياء ولا موجودة بنحو من الأنحاء ولا يحكم عليها ولا بها ولا يخبر عنها وبها، فانها لمجرد ان يقال أنها شئ او حكم عليها بانها موجودة ، او اخبر عنها او بها بنحو من الأنحاء فقد صارت حـ طرفاً للنسبة و خرجت عن كونها نسبة للشيئين - بين الشيئين - وربطاً و رابطاً بين الطرفين ، و هذا مما لا يكاد ان يخفى على اولى النهى فضلاً عن ارباب الفضل و اصحاب البصيرة من العلماء ومع ذلك لطيف و دقيق. وعند هذا يفرق المعنى الحرفى و يتميز الكون النسبى عن مقابلهما، والمعنى الحرفى كمعنى -من- مثلاً، انما يتصور ويتحقق فى مثل ذلك - سرت من البصرة الى الكوفة - حيث جعلت مفاد كلمة -من- ربطاً و نسبة بين السير والبصرة . واما اذا قلت ، ان من فى سرت من البصرة الى الكوفة كذا ، فقد اخرجتها من كونها حرفاً و صيرت معناها (ح) معنى اسمياً مستقلاً كما لا يخفى .

اذ اعلمت هذا، فاعلم ان المسمى بالنسبة والاضافة والربط والارتباط والإتساق ومارأوا فيها من الألفاظ بحسب ضرب من القسمة عند اولياء الحكمة على قسمين :

ضرب منها الاضافة التى توجد فى القضايا ويتحقق بين طرفيها ويتصور

عند تصورهما والحكم باحدهما على الآخري توقف على تصورهما وتصورهما. ومن هاهنا قالوا، ببعدية الحكم عن التصورات الثلاث و انما يدرك لنا و يعلم معناها و ماهياتها بنحو التصور و التعقل فهي من المعقولات التي تحصل بماهياتها و حقائقها و انفسها في انفسنا و اذهاننا . و هذه النسبة هي التي قسمت الى المقولات السبعة العرضية النسبية التي منها مقولة الاضافة بالمعنى الأخص . و ضرب منها الإضافة الاشرافية و هي ليست من سنخ المفاهيم و المعاني و لا يمكن ادراكها و لا العلم بها الا بوسيط المشاهدة و عين الشهود بعبارة أخرى لا يعلم الا بالعلم الحضورى و شهود عينها الخارجى بعينها و لا يتصور ان يتصور حقيقتها و يحصل بنفسها و عينها في انفسنا و اذهاننا كحصول المفاهيم و المعاني التي يعبر عنه بالعلم الحضورى . و السرفيه انها من سنخ الوجود و الوجودات كلها امور عينية و حقائق خارجية فان المراد بالوجودها هنا ليس مفهومه الاعتبارى الذى لا تحصل لها الا فى الأذهان و كسائر المعاني و المفاهيم التى ينتزع كلها من الحقائق العينية و لا يوجد فى الخارج بالذات الا مصداقها و هي منتزعة من المصاديق و يحمل عليها، اما بالذات كالذاتيات و ماهى بمنزلتها ، او بالعرض كالعرضيات بل المقصود من الوجود هاهنا هو ما يوجد به المعاني و الماهيات و مطابق الحكم بها و مصداقها الذى هي مناط موجوديتها و ملاك وجودها الذى ينافى و يعارض عدمها ، و ظاهر ايضا ان المفهومات بماهى مفهومات لا تأبى عن الوجود و العدم حتى نفس مفهوم الوجود بل الموجود و المعدوم كما لا يخفى . و لا يخفى ان مفهوم الانسان ليس بحقيقة الانسان التى يترتب عليها آثارها حيث يكون جسماً نامياً متغذياً و حيواناً يحس و يتحرك، ناطقاً يتكلم و يدرك الكليات، و من قال بخلاف ذلك فقد كابر و عارض البديهة و اثبت لنفسه السفطة

كما لا يخفى .

فهى ليست بحسب نفسها ومن حيث هى الالهى ، لاموجودة ولا معدومة ، فمناط الوجودية والوجود فيها امر خارج عنها اى عن انفسها بالضرورة ، وهو يجب ان يكون موجوداً بنفسها والاتسلسل الى التلانهاية ، والمعانى و مفاهيم الاشياء انما توجد بضرب من الاتحاد ، لأن مصداق معنى ماومفهوم ماوما يصدق هو عليه يجب ان يتحد معه فى الوجود ، فان مفاد الحمل و الصديق فى القضايا المتعارفة انما هو الاتحاد فى الوجود لاغير بالضرورة . فظهر ان مناط الوجودية والوجود نيس من سنخ المفاهيم والماهيات الكلية الطبيعية التى يقال فى جواب ماهو و من جهة انها يقال فى جواب ماهو ، وليست هى بحسب انفسها مناط الوجودية والوجود و يقال للكلليات الطبيعية انها ماهيات الذوات الامكانية وحقائقها و ذواتها التى توجد فى الذهن بكنهها وانفسها ، و يقال، ان حيثة الوجودية ومناط الوجود زائده عليها ومغايرة لها حيث قالوا: ان وجود الممكن زائد على ذاتها، و وجود الواجب عين ذاته، والا فمفهوم الوجود و الوجودية بل مفهوم الوجود زائد فى الكل كما برهن فى موضعه ، و ظهر من هذا البيان الذى اظهرنا و اظهر مما اظهرنا، ان مناط الوجودية و مصداق مفهوم الوجود مطابقة و ما ينتزع مفهوم الوجود منه ليس نفس المفاهيم و المعانى الكلية بل افرادها الخارجية و ذواتها العينية ، فثبت ان ذواتها العينية و افرادها و حقائقها الخارجية كما يكون افراداً لها يكون افراداً لنفس الوجود ، اذ مفهوم الوجود منتزع منها كما ينتزع سائر المفاهيم و المعانى الكلية . فان زيدا مثلاً كما ينتزع من نفس ذاته العينية بذاتها و بنفسها من دون ضمنية اصلاً مفهوم الانسان و معناه الكلى ، ف كذلك مفهوم الوجود، كما اظهرنا و

اوضحنا ، فكما يحمل و يصدق عليه مفهوم الانسان صدقاً بالذات باعتبار انه منتزع من نفس ذات زيد بالذات كما اظهرنا، فكما يكون زيد لمجرد هذا فرداً حقيقياً لمفهوم الانسان و معناه الكلى و مصداقاً تحقيقياً له و مطابق احكامه ، فيجب ان يكون زيد بعينه كذلك بالنسبة الى مفهوم الوجود لاشترائك العلة، و تحكم التفرقة . و كما يكون زيد بعينه مصداقاً بالحقيقة لمفهوم الوجود المشتق و فرداً له بالذات بالبدهة ، فكذلك يجب ذلك بالقياس الى نفس مفهوم الوجود الذى هو مبدأ الاشتقاق من دون التفرقة لليلة الجامعة و البرهان الاستوائية .

[ اقامة البرهان العرشى على اصالة الوجود و وحدت حقيقته ]

فاذا تحققت بحقيقة ما اظهرنا و حققنا ، فاعلم ان المراد باصالة الوجود فى الموجدية و المجعولية انما هو هذا ، فكما يكون لمفهوم الوجود والثابت و مرادفهما افراد حقيقة خارجية ، فكذلك لمفهوم الوجود و النبوت و مرادفاتهما بالاشائبة شك و لاربية ريب . و مضايقة عرف اللغة و علم الأدب عن اطلاق لفظ الوجود على ذات زيد و غيره ، لا يعارض البرهان ، فان البرهان انها هو المتبع ، فان حقائق الأشياء لا يقتنص من الاطلاقات اللغوية او الاصطلاحات العامة حسب عادة العرف و مع هذا لامضائقة فى ان يكون الاطلاق اللفظى مجازاً لغوياً و تجوزاً عاماً ، اذ الكلام لنا فى الألفاظ و حقيقتها و مجازها ، بل مقامنا تحقيق حقائق الأشياء على ماهى عليه فى الواقع ، و بيان حقيقة عرف البرهان و مجازها ، و هذا كما ترى منافى جانب احوال المبدأ الأول تعالى واسمائنه الحسنى و صفاته العليا حيث مضطّر الى ارتكاب الخروج عن آداب عرف اللغة و الأدب كلاً و جلاً حسب اضائة بيضاء البرهان و اثاره قمر

## العرفان .

## نقيح و توضيح

و من الواضحات اليّنات ان مناط رفع العدم عن الاشياء انما هو ينافى عدمها بالذات ، و ما ينافى العدم بالذات ليس بالضرورة الا الوجود و ان الوجود انما هو بالحقيقة رفع العدم ، كما ان العدم هو رفع الوجود بالحقيقة ، و من ثم قالوا : ان تقيض الشئ انما هو رفعه ، فموجودية الاشياء انما يتحقق بالحقيقة بما يرفع به عدمها و ما يرفع به عدمها انما هو تقيض عدمها لاغير و تقيض عدمها ليس الا الوجود . فكل شئ غير الوجود انما يوجد بالوجود الذى به يرفع عدمه و ما به يرفع عدم الشئ و يصير به موجوداً ، يجب ان يكون موجوداً بالحقيقة والالكان ليساً بحتاً و معدوماً صرفاً بالضرورة لامتناع ارتفاع النقيضين ، فكيف يتصور و يتحقق ما به يرفع العدم ، فان العدم الصرف لا ينافى العدم ولا يرتفع به ، والا يلزم ان يكون العدم نفس ما يرفع به العدم وكون الشئ تقيض نفسه و رفع ذاته فهذا سفسطة ، بل يلزم ان يكون عدم الشئ وجوده وهذا سفسطة بالضرورة فالوجود الذى به يرفع العدم و تصير الاشياء به موجوداً لا يتصور ان يكون معدوماً اصلاً ، ، بل هو موجود بالحقيقة و غيره من المعانى و الماهيات التى يكون طائفة منها ماهيات الذوات الامكانية و ذوات الموجودات العالمية التى يزيد وجوداتها عليها كما اوماً انما يوجد به حتى نفس مفهوم الوجود والموجود بل مفهوم العدم البحت و المعدوم الصرف اللّذين لاحظ لهما من الوجود الا فى الذهن مع كونهما مفهومى العدم البحت و المعدوم الصرف . و من هنا يظهر ان مفهوم الشئ ليس حقيقته التى يترتب عليها الآثار ، والا يلزم ان يكون المعدوم الصرف و

اللیس الساذج البحت الذی لا حَظَّله من الوجود اصلاً موجوداً فاذا تحققت بما حققناه ، فاعلم ان الوجود الذی یوجد بنفسه الکان موجوداً لنفسه بمعنی انه لا یحتاج فی تنفس نفسه و تذوت ذاته الی الغیر اصلاً فهو واجب الوجود بذاته و لذاته ، والافهوالممكن لذاته الذی الذی یوجد بنفسه لالنفسه ، بمعنی انه فی تذوت ذاته یحتاج الی الخارج عن ذاته المذوت لذاته المقوم القیوم لنفسه المقیم لها . فلا یلزم ان یکون کل وجود اذا کان الوجود موجوداً بنفسه و بذاته واجباً بالذات کما توهمه الشیخ الاشراقی و اورد علی القائلین باصالة الوجود ، حیث قال: لو کان الوجود موجوداً ، فاما ان یوجد بوجود زائد علیه عارض له فیلزم التسلسل ، او یوجد بنفسه ، فیلزم ان یکون کل وجود واجباً بالذات ، فان الواجب ما یکون موجوداً بذاته لا بغيره .

والجواب ، ان الواجب ما یکون موجوداً بذاته و لذاته بالمعنی الذی سلف .

### وجه آخر

ان الوجود الذی یوجد بنفسه و یوجد غیره به و یرفع بنفسه عدم نفسه و یرتفع العدم عن غیره به ، اما ان یرتفع به عدم الأشياء کلها و ینافی بنفسه عدم الأشياء رأساً و یسّد به جمیع انحاء العدم و یمتنع ، ام لا ؟ !

والاول هو الله الواجب والثانی هوالممكن المفتقرالیه عما سواه والوجود المفتقر بالذات الموجود بنفسه لالنفسه انما یفتقر الی الوجود الغنی بالذات فی تذوت ذاته و تنفس نفسه الیه ، والمفتقر فی ذاته الی شیء انما ارتبط الیه فی ذاته و بذاته لا بامر زائد علی ذاته ، والمرتبطة الی



انشئ بنفس ذاته هو مجرد الارتباط لاغير ، اذ غير الارتباط الى الشئ  
انما يرتبط اليه بالارتباط ، والارتباط مرتبطة بذاته لا بارتباط زائد على ذاته كما  
لا يخفى على اولى النهى . و من هنا قالوا : ان المضاف بالحقيقة نفس  
الاضافة . وقالوا ايضاً : الاضافة انما هو المضاف الحقيقى كالأبوة وغيرها  
اى اذا الاضافة كالأب هو المضاف المشهورى ، و حمل مفهوم المضاف  
على المشهورى انما هو بضرب من المجاز و على الحقيقى على الحقيقة ،  
و عنوانه ، ان المشهورى بالعرض ، وان الحقيقى انما هو المضاف  
بالذات و الحقيقة ، و لهذا سميّا بالمشهورى و الحقيقى .

#### تنبيه نوری

و اذا تعلّمت بهذا و اعلم ان الوجود انما هو الظاهر بالذات و  
غيره من المفاهيم لا يظهر الابه ، كما انه الموجود بالذات و غيره من  
المعاني لا يوجد الابه ، اذ نفس مفهوم لفظ الظاهر و المعلوم و الظهور  
و الانكشاف و ما يرادفها من الالفاظ ليس بظاهر ولا معلوم بالحقيقة ،  
ولا ظهور و انكشاف بالذات ، بل مصداقاتها و حقائقها التى هى وجودات  
و موجودات بالذات ، كما ان مفهوم الانسان ليس بانسان بالذات بل  
حقيقة الانسان انما هى وجوده الذى يوجد مفهوم الانسان به فى الخارج ،  
و هكذا شأن المفاهيم والمعاني .

فظهر ما اظهرنا ، ان الحقائق الوجودية و الوجودات بما هى وجودات  
حقيقية و مجردات بالحقيقة ، انوار بالحقيقة و حقائق نورية . اذ النور  
مظاهر بذاته و به يظهر غيره . و ليس كذلك (حسبما اظهرنا - ان الوجود  
الذى حققنا انه موجود بالذات و به يوجد غيره من المعاني والمهيات )  
مفهوم النور والضوء والضياء والسوء الذى يصدق على الانوار الحسية وغير

الحسیّة التي يكون منها العلوم والصور العلمية ، فبالوجود الذي اوجد الله تعالى الأشياء اظهرها ، و ايجاد الأشياء انما هو بالحقيقة اظهارها و اشراق النور الأول والنور الأزل عليها .

### تفريع نوری

فرحمته التي وسعت كل شيء و هي نوره الذي ظهر به كل ظل و فيع ، انما هي وجود الاشياء الذي به اوجدت و وجدت و اظهرت و ظهرت و هي اشراق نور الازل على الأشياء و ايجاد الحق لها و هي نور الابداع والصنع الأول كما ورد عن الرضا عليه السلام - الذي هو نور نبينا ص ، ان الذي صدر من النور الاول قبل سائر الاشياء و هي مشيته التي خلقها الله تعالى بنفسها و خالق الاشياء بها كما ورد في الكافي لشيخنا الكليني ، رض ، و هي كلمة الله العليا و الكلمة الاولى التي قال في حقها : « اذا اراد شيئاً ، ان يقول له كن... » و « كن » انما هي عالم الأمر و هو غير عالم الخلق ، ألاله الخالق والامر .

قوله : « فيكون » يشير الى الخلق . و قدمرنا و قدمنا ، ان العلول بالذات المفتقر في ذاته المرتبط بنفسه الذي هو الوجود الامكاني طراً ، و يعبر عنه في عرف طائفة بالنفس الرحمانی و هي الرحمة الواسعة التي تكون عين الارتباط فان المرتبطه بالذات انما هو الارتباط و ذو الارتباط الذي يزيد على ذاته الارتباط ، انما يقال له ، المرتبط و المنسوب و المضاف و غيرها من المرادفات على الشهرة لاعلى الحقيقة ، و هكذا التحقيق فيما ضاهاه كما حتى في محله . و قد تقدم ان النسبة بما هي نسبة ليس بشيء ، فانها نسبة الشيء الى الشيء و ربط الشيء الى الشيء و نسبة المحمول الى الموضوع اذا حكم عليه او به صارت طرفاً للنسبة و خرج

عن ان يكون نسبة .

وهذه حسبما اظهرناه انما هي منزلة المعاني الحرفية ، وبهذا السند  
العالى الشريف اللطيف صارت الأفعال الناقصة من باب الحروف وعُدّت  
منها و انكانت من حيث البناء والصورة والصيغة والهيئة من باب الافعال،  
و نفس الافعال الحقيقية صارت برزخة بين الأسماء والحروف .

### تفصيل فيه تحصيل

فالكون المسمّى بالكون التام عند علماء قشر الأدب المسمى بالكون  
الحقيقى عند اصحابنا الذى هم اولوالالباب ، و حقيقة الوجود و  
الوجود بالحقيقة المسمّا بحقيقة الشيئّة فى لسان ارباب العصمة  
مختص بذات الله تعالى ، او الكون المسمى بالكون الناقص فى عرف ظهر  
الادب المسمّى بالكون الاضافى والاضافة الاشراقية و الوجود  
الارتباطى و ارتباط الوجود الحقيقى ، و نسبته الى ماسواه فى عرف  
العرفان و البرهان المعبر عنه بالرحمة الواسعة والمشيئة الفعلية و  
النسبة الاستوائية التى يكشف عنها قوله ، عز من قائل ، الرحمن على  
العرش استوى . انما هو ما يوجد به الاشياء مما سوى الله تعالى و هو  
وجودها و حقائقها العينية و ذواتها الحقيقية التى يترتب عليها آثارها  
و احكامها و هو فى كل شئ مما سواه بحسبه اى بحكمه و حاله .  
فالاشياء العالمية و الذوات الامكانية كلها امرية كانت او خلقية ، غيباً او  
شهادة ، ملكوتية او ملكية ، روحانية ام جسمانية ، جوهرية و عرضية  
و دنيوية و أخروية غير موجودة فى الواقع و نفس الأمر ، عيناً ام ذهنياً،  
الا بهذا الكون الاضافى النسبى الناقصى الغير الحقيقى و الوجود  
الارتباطى و ارتباط الوجود الحقيقى عزاسمه ، و اتسابه الى الأشياء

التي هي المهيئات الكلية حسب عرف الحكماء والأعيان الثابتة بلسان العرفاء و الذوات الامكانية التي يزيد عليها وجودها بما هو ارتباط و نسبة حسبما اظهرنا ، لا يتصور ولا يعقل ان يحصل ويحكم عليه بأنه شئ اء موجود او غيرهما من الأحوال ، لخروجه عن كونه نسبة و ارتباطاً لاستلزامه الحكم عليه او به ان يكون طرفاً للنسبة لانسبة و هف.

### ایمان نوری

و بهذه اللطيفة الدقيقة الشريفة ، قالت الطائفة المحقة من اولياء الحكمة النضيحة : ان الممكنات لا وجود لها بالانفراد والاستقلال ولا شئية ولا قوام ولا تقووم — ولا حول ولا قوة الا بالله — كما يقال ان الحروف لا يستقل بالمفهومية ، وهو حیات كلشئ، كل شئ قائم به وكل شئ موجود به و نعم ما قيل نظماً في الفارسية :

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست      بر عاشقان جز خدا هیچ نیست  
توان گفت این احرف با حق شناس      ولی خرده گیرند اهل قیاس  
که پس اسمان وزمین چیستند      بنی آدم و دیو و دد کیستند  
بگو، آنچه بینی تو زان کمترند<sup>۲</sup>      که با هستیش نام هستی برند  
و بهذا الوجه الوجه في وجه يقال : «الاكلشئ ماسوی الله باطل»

### تبصرة نورية

و من البين فرق بين ان لا يتصور منا الحكم على شئ بأنه شئ او موجود مثلاً و بين ان لا يكون شيئاً في نفسه بوجه من الوجوه اصلاً، بأن يكون باطلاً بحتاً وعدمًا محضاً ، اذ الحكم والتصديق ضرب من

العلم والادراك والوجدان . و من الشایعات الذایعة و المشهورات الواضحة ، ان عدم الوجدان لا یوجب ولا یتلزم عدم الوجود ولا یدلّ به علیه ، كما اننا لا یمکننا ادراك كنه الحق المطلق الذی احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار ، ما عرفناك حق معرفتك . ولا یوجب هذا ان لا یكون الله تعالى موجوداً ، بل یدل على انه تعالى وجود بحت و موجود صرف فی الموجودیة و سائر کمالات الموجود بما هو موجود ، كالعلم والقدرة والحیوة وماضاهاها . فانه لما كان وجوداً بحتاً غیر محدود اصلاً و موجوداً قویاتاً فوق التمام ، غیر متناه فی قوة الوجود ولا یمكن ان یحضر ویتعقل لنا بكنه ذاته ، والا یلزم ان یكون وجوداً محدوداً ناقصاً فی كمال الموجودیة ، لأن كل ما تتعقله و یحضر لنا و یظهر عندنا ، یكون امرأ محدوداً مخلوقاً مثلنا ناقصاً مردوداً الینا . فاذا قلنا ، ان المعنى الحرفی غیر مستقل بالمفهومیة لا یلزم من قولنا هذا ان لا یكون للحرف معنى اصلاً و كان الحرف من حیث المعنى عدماً بحتاً او كان ولم یفهم اصلاً ، فان نفی الخاص لا یوجب نفی العام و سلب المقید لا یتلزم سلب المطلق رأساً ، وكذلك اذا قلنا ، ان الممكن لیس له وجود بالإنفراد ، او لا یكون موجوداً علیحدّه وبلاستقلال لیس معناه ، انه یكون عین الواجب و متحد به فی رتبة الوجوه ، بمعنى ان الانسان مثلاً یكون موجوداً بالوجود البحت الواجبی و كائناً بالوجود الحقیقی الذی هو نفس ذاته و كنه حقیقته ، بحيث یحمل علیه معنى الانسان بهو هو و یطلق علیه تعالى لفظاً للإنسان كما یحمل علیه مفهوم كلمة الجلالة و یطلق علیه لفظها و كما یحمل او یطلق علیه سائر الأسماء الحسنی ، فان مفاد الحمل ای الحمل الشایع الصناعی هو الاتحاد فی الوجود ، فان هذا مما لا یتفقوه به عاقل ولا جاهل ، کیف لا ، والمحتاج الصرف کیف یمكن ان یكون

غنیاً بحثاً ، والبنیونة بینهما بینونة صفتیة لاتم منها فی البینونة ، فان العنا انما هو سلب الاحتیاج وعدمه او بالعکس ، والنقیضان لایجتمعان من جهة واحدة ، وهذا اول الأولیات الفطریة ، و هذا بعینه کما اذا قلنا ، ان الحرف لایكون له معنی فهم بالانفراد ، اولا یرکون له مفهوم غلیحدة وبالاستقلال ، لیس معناه ، ان المعنی الحرفی انما هو بعینه المعنی الاسمی مثلاً ، و لیس ما فهم من کلمة من مثلاً فی — سرت من البصرة الی الکوفة — غیر ما فهم من کلمة البصرة ، او السیر اوفاعل السیر اصلاً ، و هذا لایکون إلا سفسطة بلا خفاء ، بل معناه البرهانی والمقصود العرفانی منه ، ان الممكن لما لایمکن ان یرکون موجوداً بالوجود التام الحقیقی ؛ ولم یتصور ان یرکون شیئاً بحقیقة الشیئة ، بل یجب ان یرکون موجوداً بالوجود الاضافی الاشرافی وکائناً بالکون الناقص الضعیف الظللی الارتباطی ، و شیئاً بشیئة الاضافیة اى بنفس الاضافة المسماة بالاضافة الاشرافیة والشیئة الظلیة الغیر الحقیقیة ، فلا یرکون شیئاً حقیقیاً سوى الواجب تعالی عن الشریک والشیئة علواً کبیراً . ولما کان شیئاً نسبياً اى نسبة والنسبة بما هی نسبة لست شیئاً (بشئ) ولا یمکن ان یقال انه شئ سوى الله لانه شئ و لیس بسواه ، فهذه السالبة البسیطة التی تصدق باتفاء الموضوع رأساً . و بهذا الوجه اللطیف الوجیه الشریف قیل نظماً :

غیرتش غیر در میان نگذاشت      زین سبب عین جمله اشیا شد<sup>۱</sup>

تذکرة فیها تبصرة

وانما قلنا: ان هذه السالبة بمنزلة السالبة البسیطة التی...، ولم انها

انماهی بعینها ، فان الموضوع فی هذه السالبة التي کنا فیها انما هو شیء وما هو بشیء .

والسرفیه ، ان النسبة والظل لَمَا كَانَ ضرباً من ضروب مطلق الشیء والشیء المطلق ینقسم الى الشیء النسبی والظلی والی غیره من الحقیقی، فكانت هی بهذا الوجه شیئاً ، ولما لم تكن النسبة بماهی نسبة وظل الشیء بماهو ظل الشیء شیئاً ، فلیست بشیء .

سئل عن بعضهم « علیهم السلام » عن الأظلة ، اهی بشیء اولیس بشیء ؟ الم ترالی ظلاتک ، انه شیء و لیس بشیء . هکذا خطر الخبر بالبال فی الحال و لعلته هکذا و لعلته لم یکن هکذا . . . فانه علی الاجمال نص فی المقال علی ما خطر بالبال - تمّت -<sup>۱</sup>.

---

۱ - مراد از اظله عالم اعیان ثابتہ و حقائق امکانیہ است از این باب کہ اعیان ظلال اسماء و اسماء ظل ذات حقند ، و از امام سؤال شد « کیف کنتم فی الاظلة . . . » جواب فرموده کہ: کنا اشباح نور... ملاک تعبیر باظله در حقائق خارجیہ نیز موجودست چه آنکہ باصطلاح اهل حق عالم اظلال و صور و ظهورات اعیانند و اعیان صور و ظهورات و اظلال اسماء و بالآخره اسماء الهیہ جاوہ و ظهور و صورت ذات و ذات غیب محض است و اسماء بہ فیض اقدس ظاهر و اعیان بفیض مقدس متحقق در خارجند .

وقد فرغت من استنساخ هذه الرسالة و تصحيحها او اخر ليلة العاشر من سنة ۱۳۹۸ من الهجرة المحمدية فی المشهد المقدس والحمد لله علی حصول ما اردنا و صلى الله علی محمد و آله صلاوة نامیة دائمة وانا العبد الفقیر المحتاج الى الله الفنی الدائم سید جلال الدین الموسوی الآشتیانی المرحوم المبرور سید علی غفر الله ذنوبهما و حوسبا حساباً یسیراً .

## بسم الله خير الاسماء

لما كان الافتتاح بما لا يتم المهمم الابه متحتماً ، والابتداء بما ينتفع به فى اتمام المرام مهمتها ، فليعلم ان هيهنا اموراً واصولاً لا بد من تمهيدها و تشييدها :

فمنها - ان الشيئية عند عرف العرفان على وجهين : ثبوتية و وجودية .

والمراد من الشيئية الثبوتية ، والشئ الثبوتى الشيئية المفهومية ، والشئ المفهومى ، والوجودية والوجودى بخلافهما ، فان العقل والوجدان بشهدان و يقولان ، ان فى الواقع المطلق شيئاً لا يكون بالنظر الى نفسه ، مع قطع النظر عما هو خارج عنه اياً عن الصدق على الكثيرين ، وليس بمجرد ملاحظة نفسه الا امرأ مبهماً محتملاً للكثيرين ممكن الصدق عليها ، و يوصف نفسه بالكلتى ، اى الموصوف بالكلية ، و يعبر عن وصفه الذى هو ذلك الإمكان بالكلية ، و هذا النحو من الشئ والشيئية سميانه بالشئ المفهومى و الشيئية المفهومية ، و ستموه بالشئ الثبوتى والشيئية الثبوتية . و من ثمة قديقال فى عرفهم : السمع الثبوتى و البصر الثبوتى والانسان الثبوتى مثلاً ، كما قالوا: سمعت الاشياء قبل وجودها بالأذن الثبوتية و ابصرت بالابصار الثابتة او بالسمع الثبوتى و البصر الثبوتى . وان فى الواقع المطلق شيئاً بخلاف ذلك، اى لا يكون



بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عنه الا آيياً عن الصدق على الكثيرين ، وليس مجرد نفسه الا محوضة حيثية ذلك الالباء و مجرد ذلك الامتناع ، فحقيقته حقيقة الجزئية الحقيقية والتشخص و انتعين بمعنى الالباء عن الحمل على الكثيرين والامتناع عن الصدق عليها ، و هو ممتنعة الصدق على الكثيرين بنفسه . وما هو بخلافه ، اى القسم الاول الذى هو بمجرد نفسه ممكن الصدق عليها لا يصير جزئياً حقيقياً شخصياً متعيناً ممتنع الصدق على الكثيرين الا به . وهذا النحو من الشئ والشيئية ، سميناه بالشيئية الوجودية والشئ الوجودى ، وسموه بالوجود واقاموا البراهين القاطعة على ائه الوجود بالحقيقة وما هو بخلافه اى الشئ المفهومى ، انما يصير موجوداً به بالعرض ، كما ائه يصير به متشخصاً وامراً شخصياً بالعرض ، وهذا ظاهر جداً .

و منها - ان الشئ المفهومى و مفهوم الشئ ليس بحقيقة ذلك التى يترتب عليها آثار ذلك الشئ واحكامه . مثلاً: مفهوم الانسان والفرس والفلك والملك و النار والماء ، ليس بحقيقة الانسان التى يترتب عليها آثار الانسان واحكامه الخاصة به كالنطق والتعجب والضحك والكتابة والتعلم والتفكر مثلاً ، وكذلك فى بواقى تلك الامثلة مثلاً مفهوم النار الذى اعتبر ، وانزع من النار العينية ، ليس هو بعينه حقيقة النار التى تحتر و تسخن و تحيل وتحرق و تحيل الاشياء التى لاقتها الى نفسها تلظها و تصورها ، و هذا واضح لاختفاء فيه . و من هنا قالوا : مفهوم الشئ انما هو ذلك الشئ بالحمل الاولى الذاتى<sup>١</sup> لا بالحمل الشايع الصناعى .

---

١ - و ان استثنوا بعض المفاهيم ، وقالوا الا مفهوم الشئ المطلق ، فانه كما يحمل على نفسه بالحمل الاول كذلك يحمل على نفسه بالحمل المتعارف ، وكذلك فى امثاله الممكن العامى و الممكن الخاصى و هذا ←

و مرادهم ، ان مفهوم الشئ انما هو نفس مفهومه لامصداقه و حقیقته و ذاته العينية الشخصية التي تتصف بآثاره واحواله واحكامه و يحمل عليها مفهومه حمل الكلى على شخصه و مصداقه و فرده ، و حمل عنوان الشئ على حقیقته . و انما سُموا حمل المفهوم على نفسه حملاً اولياً ، لباهية هذا الحمل ، و اولية هذا الحكم ، و ذاتياً ، لانحصار هذا الحمل فى الذاتیات ، و لا يتصور فى العرضیات . مثلاً: يقال ، مفهوم الانسان نفس مفهوم الحيوان والناطق ، و لا يمكن ان يقال : مفهوم الانسان نفس مفهوم الكاتب والضاحك ، كما لا يخفى . و مناط هذا الحمل هو الاتحاد فى المفهوم ، و سُموا حمل مفهوم الشئ على حقیقته العينية و شخصيته العينية حملاً شائعاً و متعارفاً او صناعياً ، لشياعه و شيوعه ، و وجه الشيوع و اعتبار اهل العرف له ، اى اهل عرف البرهان والنظر واصحاب صناعة العلم والاعتبار ، مس الحاجة اليه كثيراً و توفر الدواعى اليه توفراً شديداً . اذ حمل كون نفس مفهوم الشئ نفس مفهوم الشئ ضرورىً اولى حملها [حملاً لا يفيده] لا يفيد فائدة عند اهل الاعتبار والنظر ، بخلاف خلافه ، كما لا يخفى على اولى النهى ، فان الاحكام النظرية التى مست الحاجة الى التعرض لها منحصرة فى الحمل الشائع المتعارف الصناعى .

و منها — ان الوجود والعدم تقيضان ومتناقضان بالذات لا بالعرض ، و كل متناقضين بالذات لا بالعرض يكون كلاً منهما رفعاً للآخر و منافعاً له بالذات لا بالعرض ، لأن تقيض كل شئ رفعه ، فالوجود والعدم يكون كلاً منهما رفعاً للآخر ، منافعاً له بالذات لا بالعرض .

→

و ان كان كذلك ولكن عندى نظر دقيق لطيف فى امر هذا الاستثناء . (منه دام ظله العالی) چون این رساله را زمان آخوند نوری کاتب استنساخ نموده در حواشی بعد از (منه) دام ظله ، آورده است .

والمراد من قولنا : بالذات ، فى امثال هذا المقام ، ان يكون  
حيثية ذات الوجود مثلاً و مجرد حيثية نفسه مع قطع النظر عن كل  
ما هو خارج عنه ، بعينها حيثية المنافاة والرافعية والمناقضة للعدم ،  
وكل ما هو خارج عن حاق نفس الوجود مثلاً، فهو لا يرفع العدم ولا ينافيه  
بالذات وبالحيقة بل بالعرض و بتبعية الوجود . و من ههنا قالوا : ان  
تقابل السلب والايجاب بالذات انما يكون بين امرين يكون مفهوم  
احدهما بعينه رفع الآخر. اى لا مفهوم له سوى كونه رفعاً للآخر ، ولاجل  
ذلك لا يتحقق هذا التقابل الا بين شيئين والحصر بينهما لامحالة عقلى  
لا يوسع العقل تجويز واسطة بينهما .

و منها — ان كل ما هو بالعرض، اى كل حكم وحال ثابت لشيء بالعرض  
و بتبعية شئ ، لا بد فيه من ان ينتهى الى شئ يكون ذلك الحكم  
ثابتاً له بالذات و بالحيقة ، فان التبعية يلزمها المتبوعية ، والتابع من  
حيث هو تابع لا بد له من متبوع لمكان التضاييف . و من هنا قالوا : ان  
ما بالعرض مشتبه بما بالذات دائماً ، وان الشئ الذى يكون له الحكم  
بالعرض لا بالذات ، فهو بحسب نفسه و فى مرتبة ذاته خال عن ذلك  
الحكم بالحيقة غير واجد له بالذات ، و ماشم فى مرتبة نفسه ومن حيث  
داته رائية ذلك الحكم ، و ذلك الحكم انما هو ثابت و متحقق فى  
مرتبة ذات المتبوع ، والموصوف بذلك الحكم حقيقة انما هو نفس  
ذات المتبوع لا غير ، فان المتبوع بالمعنى المراد ههنا ما هو متصف  
بذلك الوصف بمجرد ملاحظة ذاته مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عن  
حاق نفسه ، فحيثية ذلك الوصف بعينها حيثية ذات الموصوف به فى  
مرتبة ذاته ، و ظاهر ان مرتبة ذات التابع المفروض خالية عن مرتبة ذات  
ذلك المتبوع المفروض غير واجدة اياها منفصلة اياها ، وان كان ضرب

من الاتصال بينهما . و مثاله فى المشهور و عند نظر الجمهور، كون جالس السفينة متحركاً بالعرض ، اى بتبعيَّة السفينة المتحركة فى البحر ، فالجالس ماشم رائحة حركة السفينة بحسب نفسه بالحقيقة ، فانه ساكن بالحقيقة فى مكانه الذى جلس فيه ، وانما يحرك بالعرض و لضرب من المجاز . واما مثاله عند النظر الخاصى، كون الجسم اسود مثلاً، فان البرهان يحكم بان ماثبت له السواد بالحقيقة انما هو نفس السواد لا غير، فان الشئ غير خال عن نفسه البتة و واجد اياها غير منفك عنها ، واما الجسم فهو اسود ، اى ماثبت له السواد و وجده بالعرض لا بالذات و الحقيقة ، فان مرتبة ذات الجسم خال عن السواد ، والسوادية ، و حيثية ذاته غير حيثية السواد ، منفصلة عنها ، وان كان بينهما نحواً من الاتصال الذى يصحح ان يحمل احدهما على الآخر بالاشتقاق والتوسط، اى توسط ذو ، وهذا التوسط يرجع عند البرهان الى التوسط فى العروض بالمعنى المحرر المراد ههنا ، و هو غير التوسط فى الثبوت كما هو المشهور و عليه البرهان . ولكن هذا القدر من الاتصال و الارتباط لا يصير ذات الجسم واجداً للأسودية من حيث نفسه و فى مرتبة ذاته، بل يصير اسود بضميمة السواد الذى قام به و عرض له ، فالضميمة بوجدان السواد فى مرتبة نفسها اولى و احق من ذات الجسم بمعنى انه الاصل فى ذلك الوجدان والجسم تبع له بالضرورة ، فان ما بالعرض يجب ان ينتهى الى ما بالذات.

#### تنبيه

هذا الذى اظهرنا و اخبرنا من عند البرهان واصحاب المعرفة ، لا ينافى كون الأسود حقيقة فى الجسم و مجازاً فى السواد عند اصحاب

انثلغة و عرف العريئة ، بل انما عرفنا عرف البرهان و عرف العقل و العرفان . قالوا : العلم بحقايق الاشياء [لا] يقتنص من اللغات .

و منها - ان النسبة بين الشيئين والارتباط بين الطرفين خارج عنهما ليس بشئ منهما لضرورة من الفطرة ، فالنسبة بماهى نسبة ومادام كونها نسبة ، لا يمكن ان يحمل عليها شئ اصلاً ، بل لا يحكم ، عليه ولا به ، اصلاً ، حتى نفس النسبة ، اذ لو حمل عليه شئ او حكم به على شئ ، فصار طرفاً للنسبة موضوعاً فى القضية او محصولاً وخرج عن كونه نسبة بين الشيئين و ارتباطاً بين الطرفين ، اى طرفى الموضوع و المحمول . فالنسبة بماهى نسبة و مادام كونها نسبة لا خبر عنها ولا به ، انما هى آلة الاخبار عن الشئ و به الشئ [وبالشئ ظ] ولا يلتفت اليها بالذات ، ولا يقصد بالقصد الاول ، واستخرج من ههنا المعانى الحرفية الغير الاستقلالية ، فانها كلها معانى نسبية وادوات ارتباطية تعرف بها احوال الاشياء غير ملتفت اليها اصلاً ، اذ التفت اليها [ اذا التفت ... ظ ] لخرجت عن حدود الحرفية و دخلت فى بقعة الاسمية . وان النسبة تنقسم حسب انقسام الشيئية بحسب الاول الى ماهى من سنخ الشيئية المفهومية والى ما هو بخلافها اى الوجودية ، والنسبة والارتباط المفهومى المطلق من جملة ما اندرج تحتها الأجناس العالية النسبية السبعة العرضية التى تكون منها مقولة الاضافة المعروفة ، وهى غير الاضافة المطلقة ، بل جنس من اجناسها السبعة ، كما فصل فى محله . و اما النسبة الوجودية ، اى الوجود الارتباطى ، فهى الوجود الذى يفتقر فى تقوّم نفسه و تذوّت ذاته الى ما هو خارج منه مقوم و مذوّت لذاته ، فهو بنفسه متعلق بفاعله مرتبط بفاعله ، لا بارتباط زائد على ذاته عارض لها ، وكل مرتبط بذاته اى فى مرتبة ذاته الى شئ ، لا يكون الا نفس الارتباط ، لان غير الارتباط ،

انما يرتبط الى الشئ بعروض الارتباط له ، واما نفس الارتباط فهو مرتبط بنفسه . و من ههنا قد قسموا المضاف الى المشهورى و الحقيقى ، و قالوا : ان المضاف الحقيقى اى المضاف بالذات و بالحقيقة ، انما هو نفس الاضافة ، و غير الاضافة انما يصير مضافاً بضميمة الاضافة وانضمامها اليه و تقييده بها ، فالمضاف المشهورى ماشم رائحة الاضافة بالذات و بالحقيقة ، واما الاضافة فهو المضاف الحق . و قس على ذلك فى كل المشتقات ، فان الاسود المشهورى انما هو الجسم بضميمة السواد و انضمامه اليه ، والاسود الحق الحقيقى ، انما هو نفس السواد ، ولا يستعبدن ذلك ، فان الاسود مثلاً كما مَرَّ الايماء اليه ما وجد السواد و السواد واجد نفسه غير فاقد نفسه ، لامتناع خلو الشئ عن نفسه و غير انسواد انما يجد السواد بانضمام نفس السواد اليه ، فالسواد اولى و احق فى هذا الوجدان ، لانه الاصيل فيه والاصالة فى وجدان السواد لنفسه . و من ثمة يقال فى عرف البرهان للجسم ، انه اسود بالعرض و بضرب من المجاز ، وان كان الأمر بحسب عرف اللغة واللغويين على العكس من ذلك.

فانكشف حينئذ ، ان الوجودات العاملة الامكانية [ العالمية ظ ] عين الارتباطات والاتسابات والتعلقات و الافتقارات ، اى مرتبطات متعلقات فاقرات فى ذاتها بانفسها الى جاعلها القيوم ، تعالى ، و غير الوجودات الامكانية الفاقرة الذات من المعانى و الماهيات الكلية و الاشياء المفهومية ، انما يصير مرتبطه متعلقة فاقرة الى الحق المقوم المذوت لحقايق الاشياء بضميمة تلك الوجودات و بالعرض لا بالذات و بالحقيقة ، والالصارت تلك الماهيات الكلية العالمية والمعانى الامكانية بجواهرها و اعراضها كلها منحصرة فى مقولة واحدة و هى الاضافة ، ولا

يتصور ولا يتعقل تعدد المقولة حينئذ اصلاً، سواء كانت عند التعدد عسراً، كما عليه المشهور، ام لا، اقل اواكثر، كما ذهب الى كل ذاهب، و ذلك بعد ذلك ظاهر جداً .

### تتمة نورية

فلاضافة الوجودية التى لنوركنه ذاته سبحانه و تعالى الى الاشياء كلها، و هى ليست الا اول فيض يفيض عنه، تعالى اليها، و هى نسبة الاستوائية و رحمته الواسعة و مشية الشاملة، على ما سيظهر سره الشريف و وجهه اللطيف، لما كانت لمعة نوركماله، بهربرهانه و عكس نور جماله جل جلاله و اشراق شمس حقيقة نور جلاله و جماله عظمت شأنه على هياكل الاشياء عرفت بالاضافة الاشراقية و سميت بها، فان حقيقة الوجود الحقيقى الحق الغنى المطلق الواجبى، نور بالحقيقة كما ستعلم، و افاضته على الاشياء التى هى نفس اضافته تعالى اليها، ليس الاشراق ذلك النور الاول على هياكل الاشياء الفاقرة اليها والذوات الممكنة فى ذواتها .

[ فى ان الالفاظ موضوعات للمعانى العامة ]

و منها - ان تعميم معانى الالفاظ بقدر ما يساعده البرهان فى كل مقام مما يعاضده البرهان و يصحّحه و يؤكد و يقتضيه . قال صاحب الصافى، اعلى الله مقامه مجازياً لما افاد فى المقام استاده استاد الكل : ان لكل معنى من المعانى حقيقة و روحاً وله صورة و قالب، و قد يتعدد الصور و القوالب لحقيقة واحدة، و انما وضعت الالفاظ للحقايق و الارواح و لوجودهما فى القوالب يستعمل الالفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد ما بينهما . مثلاً: لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور فى

الألواح من دون ان يعتبر فيها كونها من قصب او حديد او غير ذلك ، بل ، ولا ان يكون جسماً ، ولا كون النقش محسوساً او معقولاً ، ولا كون اللوح من قرطاس او خشب ، بل مجرد كونه منقوشاً فيه ، و هذا حقيقة الألواح وحده و روحه ، فان كان في الوجود شيء يستطر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب ، فأخلق به ان يكون هو القلم — فان الله علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم — بل هو القلم الحقيقي حيث و جديده روح القلم و حقيقته وحده ، من دون ان يكون معه ما هو خارج عنه ، وكذلك الميزان مثلاً ، فانه موضوع لمعيار يعرف به المقادير ، و هذا معنى واحد هو حقيقته و روحه وله قوالب مختلفة و صور شتى بعضها جسماني و بعضها روحاني ، كما يوزن به الاجرام و الأثقال ، مثل ذى الكفتين والقبان وما يجري مجريهما ، و ما يوزن به المواقيت و الارتفاعات كالاسطرلاب ، و ما يوزن به الدوائر كالفرجار ، و ما يوزن به الأعمدة كالشاقول ، و ما يوزن به الخطوط كالمسطر ، و ما يوزن به الشعر كالعروض ، و ما يوزن به الفلسفة كالمنطق ، و ما يوزن به بعض المدركات كالحسن و الخيال ، و ما يوزن به العلوم و الاعمال كما يوضع ليوم القيامة و ما يوزن به الكل كالعقل الكامل ، الى غير ذلك من الموازين . فبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه ، و لفظة الميزان حقيقة في كل منها باعتبار حده و حقيقته الموجودة فيه ، و على هذا القياس كل لفظ و معنى ، و انت اذا اهتديت الى الارواح صرت روحانياً و فتحت لك ابواب الملكوت و اهلت لمرافقة الملائكة و حسن اولئك رفيقاً . فما من شيء في عالم الحسن و الشهادة الا وهو مثال و صورة لأمر روحاني في عالم الملكوت هو روحه المجرد و حقيقته الصرفة . »

اقول : و من هنا قيل : صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی .



و اليه تنحو المثل الافلاطونية و تنظر ارباب الانواع النورية . و قال : و عقول جمهور الناس فى الحقيقة امثلة لعقول الانبياء والاولياء ، و من هنا ينكشف وجه الافتقار الى الحجة حجة العصر عليه السلام والاضطرار اليه والاستنارة بنور وجوده الفاضل جوده على كل موجود مع غيبته الكبرى التى يمتنع فيها لنا درك دولة مشاهدته و ادراك نعمته صحبتته والاستفاضة عن خطاب مشافهته ، و تلك الاستنارة منا والانارة منه ، عليه السلام ، كالارتفاع بوجود الشمس فى يوم السحاب والاستبصار بنورها فيه فالاستبصارات لارباب الاعتبار والعبرة والاعتبارات لاصحاب البصائر والفكرة لا يتصور بصور الاصابة ولا يتفق على وجه المطابقة الا باشراق نوره على القلوب و ترشح سحاب علمه على العقول ، بل القلوب والعقول لاصحاب القلوب فى هذه الدورة لا تحصل الا بفضل من سحاب وجوده وافاضة بحر جوده .

وقال قدس سره : فليس للانبياء والاولياء ، ان يتكلموا معهم الا بضرب الأمثال ، لانهم امرؤا ان تكلموا الناس على قدر عقولهم ، و قد عقولهم انهم فى النوم بالنسبة الى تلك النشأة ، والنائم لا ينكشف له شئ فى الأغلب الا بمثل ، و لهذا من كان يعلم الحكمة غير اهلها رأى فى المنام انه يعلق الدر فى اعناق الخنازير ، الى قوله « قدس سره » فقال سبحانه : واما الذين فى قلوبهم زيغ الآية<sup>٢</sup>.

١ - اقول : و من هنا ينكشف وجه الافتقار الى حجة العصر (ع) والاضطرار اليه مع غيبته الكبرى التى يمتنع فيها لنا درك مشاهدته و ادراك صحبتته والاستفاضة عن خطاب مشافهته وسر الانتفاع بنور وجوده وجوده كالارتفاع بنور البيض فى يوم السحاب . له .

٢ - س ٣ ى ٥ (فاما الذين الآية) ولا بد ان ينقل الى آخره حين

و منها - ان المراد باصالة الوجود في الوجودية او الماهية ، ليس  
الا ان ما ينافي البطلان والعدم اولاً وبالذات و بالحقيقة لا بالعرض و  
نحو من التبعية ماهو ، اهو الشئ المفهومى و الشيئية المفهومية التى  
عرفتها و عرفت شأنها حق المعرفة بنفسه و مجرد ذاته ام لا، بل ما ينافي  
العدم والبطلان اولاً وبالذات انما هو امر ما وراء الشئ المفهومى و  
بخلافه الذى عرفته و عرفت حكمه ، والشئ المفهومى انما يصير موجوداً  
ومنافياً للعدم والبطلان بالعرض و بضرب من المجاز و نحو من التبعية  
لذلك الامر ، و من اجل ان ذلك الامر الذى هو خلاف الشئ المفهومى  
و وراءه ينافي العدم والبطلان اولاً وبالذات و يكون رافعاً و رفعاً له  
بمجرد نفسه و تقيضاً و مناقضاً له بمحوضة ذاته مع قطع النظر عن كل  
ما هو خارج عن نفس ذاته ، يقال له الوجود و انه الوجود ، فان الوجود  
انما هو تقيض للعدم والبطلان اولاً وبالذات و يكون رافعاً و رفعاً له ،  
وكذلك العدم للوجود ، وكل ماهو غير الوجود والعدم لا يتصور ان  
يكون بهذا الشأن الا بالعرض و بالتبعية لها فى المناقضة و المناقضة ،  
وذلك ظاهر واضح جداً و انكاره فى الركافة و القباحة فوق المكابرة  
والسفسطة ، والتشكيك و التردد فيه ليس الا السفاهة كل السفاهة . و  
كذلك فى باب اصالة الجعل والمجعولية ، اى المجعول اولاً وبالذات و  
اثر الجعل بالحقيقة اهو الشئ المفهومى بنفسه ، ام وراء نفس المفهوم  
والشيئية المفهومية ، وهكذا فى جانب الجاعل وكذلك فى باب اصالة

→

الاستنساخ والاستكتاب .

١ - و من اجل انه ينافي العدم بالذات و يكون بمجرد نفسه رفعاً  
له و تقيضاً له ، يقال له الوجود فان الوجود هو تقيض العدم و رفعه بالذات  
لا غير .

الجزئية الحقيقية و الشخص الحقیقی الذی یعبر عنه بامتناعه عن الصدق علی الكثيرين ، ای الشئ المفهومی والمفهوم الکلی ، هل هو بنفسه يأبى عن الصدق علی الكثيرين اولاً وبالذات ، ام غيره ، و امر وراء الشئ المفهومی الکلی ، فهو<sup>۱</sup> بنفسه و بمجرد ذاته يأبى عن ذلك الصدق ، و غيره و خلافه اعنى الشئ المفهومی الکلی لا یصير جزئياً الا بالعرض و بضرب من تبعية ذلك الامر المتعين بذاته الشخص لمساواه من المعانى و المفهومات الكلية ، فان الکلی بمجرد نفسه و باضافة امثاله من المعانى والمفهومات الكلية و بانضمامها اليه الف الف مرة لا یفید الجزئية الحقيقية اصلاً. ملخصة بالفارسيّة: نداراز خود واز هزارهزار ندار دیگر مثل خود ، دارا نمى توانند شد ، الا اینکه منتهی بشوند بدارای از خود ، وبالذات و غنى من جميع الجهات ، و من ثمة اشتهر البرهان المشهور من الفارابی فی اثبات الصانع تعالى بالأسد الأخضر بالبرهان الاسد والأخضر ، فان مفاده ، ان جميع الممكنات و مجموع الممكنات التى ليست بموجودة فى نفسها و بمجرد نفسها ، لا توجد الا من قبل ما هو موجود بمجرد نفسه و ذاته بالضرورة ، ولا حاجة فيه الى ابطال التزام الدور او التسلسل و ابطالهما ، وكذلك فى باب جميع الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود . مثلاً: نقول ، ان حقيقة العلم و ما ينكشف به الشئ بالذات و حیثیّة الظهور و حقيقة الانکشاف ، هل هو الشئ المفهومی ام حیثیّة الظهور والانکشاف شئ بخلاف الشئ المنهومی ، و امر وراءه بمعنى ان مفهوم العلم والانکشاف و الظهور ليس بحقيقة العلم ، فان مفهوم الشئ كما علمت ليس الانفس مفهوم ذلك الشئ لاحقيقة ذلك الشئ التى یرتب علیها آثاره و احكامه،

و ذلك مع ما احكمنا بنيانه ، ضرورى فى نفسه بحيث لا يحتاج البينة اصلاً ، و هكذا فى القدرة والارادة و الحياة والسمع والبصر والكلام ، وكذلك فى باب جميع المعانى والماهيات الكلية المتأصلة الموجودة فى الخارج ، فان مفهوم الانسان مثلاً ليس بحقيقة الانسان التى يتعجب و يضحك و يتكلم و يمشى هو يأكل و يشرب و يعلم و يكتب و يتصور و يتعقل ، بل مفهومه ليس الامجرد مفهومه ولا يحمل عليه الا بالحمل الأولى الذاتى كما علمت ، وانما هو امر اعتبارى انتزاعى لا اثر له فى العين ولا خبر عنه فى الخارج ولا فى الذهن و العقل . نعم للعقل ان يتعمّل له ضرب من العمل و الاعتبار وتجرد الملاحظة الملاحظة له والاتفات اليه بحيث لا يتحصل بحسب تلك الملاحظة التجريدية والاعتبار الخالى عن ملاحظة الاعتبار النفس ذلك المفهوم وبهذا الضرب من التعقل كأنه لا يوجد الا فى العقل ، والا فالوجود بالذات و بالحقيقة ذهنياً او خارجاً فهو امر وراء نفس الشئيات المفهومية والمعانى والمفاهيم ليست الا اموراً موجودة بالعرض واشياء عملية هالكة باطلة بالذات وبالحقيقة كما اوضحنا بحيث لم يبق اثر من الاختفاء

#### تفريع احقاقى و احقاق تصريحي

فقد انكشف وجه الحقيقة عن الاختفاء و بلغ الى غاية الانجلاء ، ان الوجود انما هو الاصل فى الموجدية و ماهو فى مرتبة الموجدية من التشخص و العلم والقدرة و ساير الاحوال و الكمالات للموجود بما هو موجود ، و مخالفه اى مخالف الوجود و غيره الذى ليس الا المعانى و المفاهيم و الشئيات المفهومية ، سواء كانت ماهيات و حقايق و ذوات الأشياء كما فى حق الممكنات ام لا ، لا يتصور ان يوجد الا بالعرض

و بتبعية الوجود المناقئ للعدم بالذات ، اذالموجود بالحقيقة ليست  
 الا رفع العدم وارتفاعه و رفع بالذات وارتفاعه بالحقيقة ليس الا حكم  
 الوجود الذى هو نقيض العدم اولاً بالذات ، فالوجود موجود وله فى  
 ذاته الموجودبة بالحقيقة ، فان الشئ لن يخلو عن نفسه فكيف يخلو  
 الموجودية الحقيقية عن نفسها ، و غير الوجود اعنى الشئ المفهومى  
 كما حررنا ليس موجوداً الا بالعرض ، اذليس له حكم الموجودية  
 الا بضميمة الوجود الحقيقى ، اذمفهوم الشئ فى نفسه بمجرد نفس  
 مفهومه ليس الا نفس ذلك المفهوم لاغير ، وكونه موجوداً و غير ذلك  
 مما هى بمنزلة الوجودوالموجود ليس إلا بضرب من المجاز والتبعية،  
 فاقض ذلك .

و منها - ان الموجود اما ان يكون موجوداً بذاته و لذاته،بمعنى  
 انه يجب له الوجود بالنظر الى حاق مجرد نفسه و محوضة ذاته مع  
 قطع النظر عن كل ما هو خارج عن حاق ذاته ، اى لادخل لشئ مافى  
 موجودية ذاته و تقرر نفسه ، ولامدخل لحشية ما فى وجود ذاته ، اى  
 شئ كان و ايه حشية كانت ، تعليلية او تقييدية،كل منهما موجودة عينية  
 كانت او ذهنية ، و اما ان لا يكون كذلك ، والاول هو الواجب تعالى  
 شأنه ، واما الثانى فلا يخلو اما ان لا يكون موجوداً بذاته فضلاً عن ان  
 يكون موجوداً لذاته ، بمعنى انه لا يكون حشية وجوده و موجوديته  
 بعينها حشيتة ذاته ، فهو الامر الذى لا يوجد الا بانضمام الوجود الزائد  
 عليه الفائض من علته عليه البتة العارض له بضرب من التعمل العقلى  
 والتحليل الذهنى ، و ليس ذلك الامر الا امرأ مبهماً كلياً من سنخ المعانى  
 و الماهيات الكلية ، انحشيتة تجوهره غير حشيتة الوجود والموجودية  
 الحقيقية التى هى بنفسها و من حيث ذاته تأبى عن الصدق على الكثيرين

و مخالف للوجود الحقيقي الذي هو متشخص بنفسه ، فهو ليس الا معنى كلياً خلوّاً في نفسه عن الوجود والعدم ، غير موجود الا بالعرض ، اذ حيثية ذاته وجوهر نفسه ، محوطة الابهام والكلية والوجود كما مجرد التعيّن والتشخص و الجزئية ، فاتصاف كل منهما بالآخر لا يتصور الا بالعرض بضرب من المجاز والتبعية ، كما لا يخفى على اولى النهى ، ولا يتصف بواحد منهما الا من جانب الغير و عن قبل علته ، و هذا الامر انما هو الممكن الذي لا يقتضى ذاته ، وجوده ولا عدمه ولا يزيد وجوده على تجوهر ذاته و حاق نفسه ، و هي الماهية الكلية التي عثرف في عرف الصوفية بالعين الثابت ، و يقال لها في عرف جمهور الحكماء انها الموضوع ، وان الوجود عَرَضٌ عرض لها بضرب من العروض معروف بعارض الماهية دون الوجود .

و اما ان يكون موجوداً بذاته و لكن لالذاته ، بمعنى ان تجوهر ذاته بعينه وجوده و موجوديته ، و انه بجوهر نفسه ينافي العدم والفساد والبطلان ، و لكنه في تجوهر ذاته و تنفس نفسه و تذوّث جوهره محتاج الى الغير الخارج عن جوهر ذاته و متعلق به مرتبط به مثبتاً مستنداً اليه بان يكون تجوهر ذاته عين الاحتياج و الافتقار والتعلق والارتباط والاتساب والاستناد ، فهذا النحو من الوجود ، معلول في ذاته مفتقر الى العلة في مرتبة ذاته ، فحيثية كنه ذاته و حاق حقيقته حيثية الفقر والتعلق والارتباط ، اذ هو مرتبط في مرتبة ذاته الى العلة ، فالارتباط ذاته لا امر عارض لذاته لازم او مفارق ، فان العارض خارج عن مرتبة ذات المعروض ، و المفروض انه مرتبط في ذاته ، فهو ليس الا موجوداً بالذات و بالحقيقة ، ولكنه ممكن بالافتقار الذاتي ، فافر الذات متعلق مرتبط في مرتبة ذاته الى الغير الخارج عن جوهر ذاته

المقوم لذاته المحصل المؤيِّس لنفسه ، بمعنى ان حيثية الفقر والافتقار والتعلق والارتباط بعينها حيثية جوه رتفه ، و ليس معنى امكانه و كونه ممكناً ، الا فقره الذاتى و افتقاره القوامى الدائمى و تعلقه الذاتى و ارتباطه الجوهرى ، لاكون ذاته بحيث لا يقتضى وجودها و لاعدمها ، وكيف يتصور فى حقه ذاك وهو موجود بذاته و موجوديته بنفس جوهر ذاته و هو بجوهر نفسه ، وبمجرد تجوهره ينافى العدم ويرفعه ويناقضه ، كما اسلفنا ، فحينئذ لا يتصور له فى ذاته ان لا يكون موجوداً بل معدوماً ، لما فيه من انفكاك الشئ عن نفسه . و ليس الإمكان بذلك المعنى ، اى بمعنى كون الشئ بحسب ذاته و بمجرد ملاحظة نفسه مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عن حاق نفسه ، لا يقتضى وجوده ولا عدمه ، وكون حيثية ذاته حيثية الاستواء الى الوجود والعدم بحيث لا يرجح له احدهما الا بالأمر الخارج عن جوهر ذاته الا خاصة الممكن الذى لا يكون موجوداً بذاته وغارضاً لازماً لجوهره ، كما اظهرنا واوضحنا ، ان المعانى الامكانية و الماهيات الكلية لا يقتضى بذواتها المنهومية لا وجودها ولا عدمها ، و هى فى حدود انفسها خالية عن الوجود والعدم ، كل منهما لحقه من قبل الغير بضرب من اللقوق ، وهى ممكنة بالامكان بمعنى سلب الضرورة عن الطرفين ، اى بمعنى ان وجوب كل واحد من الوجود والعدم بالنظر الى ذاته منتف عن نفس ذاته ، وانسلا بضرورة كل منهما بالقياس الى ذاته حاصل و ثابت لذاته بذاته ، بمعنى انه بمجرد ملاحظة ذاته وبالقياس الى حاق نفسه لا يجب له الوجود ولا العدم ولا يتحصل واحد منهما له . و من ههنا قالوا اصحاب البرهان وارباب الايقان : ان وجود الممكن زائد على ذاته .

واما الممكن بالامكان الافتقارى والافتقار الذاتى ، فقد تحققت

انه ليس الا نفس الوجود الامكانى .

[فى ان وجود الممكن زائد على الماهية وان مفهوم الوجود ايضا زائد على وجوده الخاص]

بقى فى المقام شئ ، وهو ان ماظهر مما اظهرت ليس الا ان الوجود الامكانى زائد على المعانى والماهيات الكلية الامكانية ، بمعنى ان وجود الانسان مثلاً زائد على معناه ، فان معنى الانسان الذى تتصوره ليس الا نفس مفهوم الحيوان الناطق ، وهذا المفهوم غير ما يوجد به الانسان فى الخارج بل فى الذهن ، والوجود الحقيقى الذى يرتفع به انعدم عن الانسان و ينافى عدمه بالذات ، ظاهراً غير هذا المفهوم المتصور من الانسان وليس نفسه ، واما ان وجود الممكن زائد على ذاته و معايير مباين لها عارض لها بضرب من العروض كما اشتهر من ان الوجود زائد فى الممكن و عين فى الواجب ، اى زائد على ذات الممكن و عين فى ذات الواجب ، فما ظهر مما اظهرت بعد ، وانما يظهر هذا لظاهر ان ذات الممكن و جوهر نفسه و حقيقة له ليس الا من سنخ المعانى و الشئيات المفهومية ، و هذا لم يظهر ولم يتضح لنا مما اسلفت ، فليعلم ان لكون الوجود زائداً فى الممكن ، عيناً فى الواجب وجوهاً ، وله ظهر و بطن و تفصيل الكلام فيه طويل ، واما القدر الذى تعرضنا بيبانه والوجه الذى اردنا تبياناه ، هو ان الوجود الحقيقى اى الوجود الذى به يوجد ذلك الممكن و به يخرج عن العدم و يصدق عليه انه موجود و ليس بمعدوم غير ذات الممكن و معايير لجوهر ذاته و زائد على تجوهره . بمعنى ان سنخ جوهر الممكن غير وجوده و مخالف له ، يخالف كل منهما للآخر فى سنخ الشيئية ، بان يكون احدهما من سنخ الشيئية المفهومية الكلية المبهمة و الممكنة الصديق على الكثيرين ، و



الآخر بخلافه ، بان يكون تجوهر ذاته مجرد التعين والشخصية و امتناع الصدق على الكثيرين .

وقد علمت و تحققت على ما اعلمنا و حققنا ان المراد منهم بالوجود و الشيئية الوجودية ليس الا ما يقابل ويناقى الكلية والابهام و العدم و البطلان بالذات ، و حينئذ يلزم ان يكون حيثية ذات الممكن و حقيقة جوهره التي تخالف وجودها في سنخ الشيئية ، شيئية مفهومية من سنخ المعاني والمفاهيم الكلية المبهمة المشتركة بين الكثيرين . والسرفيه ان ذوات الممكنات بجواهرها و اعراضها على انحاء مختلفة و انواع متباعدة و اجناس عالية متباعدة لا اشتراك لها ولا مشاركة بينها في ذاتي اصلاً بالاتفاق والضرورة البرهانية ، و تلك الاجناس المتباعدة بالبينونة الكلية عشرة كانت ، كما هو الحق البالغ في الشهرة ، او اقل او اكثر لا تكون كلها اموراً نسبية و اشياء اضافية شيئياتها في انفسها مجرد نسب و اضافات و ارتباطات ، و ذلك ظاهر جداً و واضح حقاً و خلافه خلاف الوجدان فضلاً عن البرهان . و قد تحققت مما اوضحنا و حققنا ان الوجودات الامكانية كلها وجودات جواهرها واعراضها وجودات الاعراض النسبية السبعة وغيرها من الكم والكيف كلها امور تعلقة و اشياء نسبية هوياتها هويات ارتباطية ، ذواتها ذوات استنادية بمعنى انها عين الاتسابات والارتباطات ، لاشئ له الارتباط و التعلق الزائد على ذاته العارض له ، فانها على ما اسلفنا متعلقات الهويات تعلقات الذوات فاقرة في تذوتها ، محتاجة بتجوهرها الى بارئها المقوم المذوت لذواتها . فانكشف و اتضح حقيقة الانكشاف و حق الاتّضاح ان ذوات الاشياء الامكانية و حقايق الذوات العالمية، ليست بعينها وجوداتها الفاقرة الذوات ، تعلقى الهويات ، بل حيثية

حقایقها امر وراء سنخ الشيئية الوجودية و مخالفة فى سنخ الشيئية للوجودات التى توجد بها ، والالزم ان يكون المفهومات منحصرة فى الامور النسبية ، وان يكون الحقائق العالمية والذوات الامكانية كلها اموراً اضافية نفس الارتباطات والتعلقات و مجرد النسب والاضافات ، و ذلك سفسطة يبطلها البرهان و يفسدها الوجدان و انعتقد الاجماع من الفضلاء على خلافه ، فلايتصور ولا يعقل الا ان يكون حقائق الاشياء العالمية و ذواتها الامكانية من سنخ المعانى و الماهيات الكلية . فمن هنا انكشف ان الوجود زائد فى الممكن اى مغاير لذاته و مبين لها فى السنخ ، كل منهما على خلاف الآخر و يقابله تقابل التناقض ، اذا لكلية انما هو عدم الالباء عن الصدق على الكثيرين و الجزئية انما هى نفس ذلك الالباء المنفى فى حق الكلى و تقابل النفى والاثبات تقابل التناقض ، و مع تلك البينونة التى لايتصور انهم منها فى البينونة كل منهما متحد بالآخر و عين الآخر فى العين بل الذهن ، لاينونة بينهما فى الخارج اصلاً و متحدان فى الوجود بضرب من الاتحاد ، اذ الوجود موجود بنفسه والماهية الموجودة به ايضاً موجودة بنفس ذلك الوجود لا بوجود آخر ، والا لم يكن ذلك الوجود وجود تلك الماهية الذى فرض انها موجودة به ، و هذا خلف . فانكشف الاتحاد والاختلاط فى العين فى الوجود مع المناقضة فى البين ، و تحقق احد المتنافيين يرفع وجود الآخر و وجود لوازمه و ينا فيهما بالضرورة، ان هذا لشئ عجاب ، و ان هذا لشئ يراد ، ولأجل هذا الايماء اللطيف والانهاء الشريف ، يقال ان ذوات الممكنات ماشمت رائحة الوجود ، والاعيان الثابتة ليست بموجودة بالحقيقة ، و من هنا قالوا ان الكثرة اعتبارية ، اى كثرة الذوات و الحقائق فى الواقع المطلق اعتبارية والوحدة حقيقة .

و توضيح هذا ما اظهرناه ، انه ، انه لما كانت ذوات الممكنات و حقايق الاشياء العالمة سوى ذات الله سبحانه و تعالى شأنه مجرد المفهومات الكلية والامور الانتزاعية التى لا توجد بما هى معانى كلية فى الخارج بالحقيقة ، اذا الموجود العينى بالحقيقة ، ليس الا جزئياً حقيقياً ، و الكلّيات بما هى كليّات ليست فى العين الا بالعرض اى بتبعية ما ينتزع هى عنه مما صدقت هى عليه من الافراد ، بل الموجود اولا وبالذات و بالحقيقة ذهناً كان او عيناً كما احكمنا ، ليس الا انحاء الوجودات الحقيقية ، والماهيات و المعانى الكلية ليست موجودة لافى الذهن ولا شى الخارج الا بالعرض. فالموجود من الذوات و الحقايق، اى حقايق الاشياء مطلقاً ليس الا ذاته تعالى عن الشريك والشبه، علواً كبيراً ان هذا الشعير براد، لان الكثرة فى الوجود ليست بحقيقية ، ولان الموجودات المختلفة الحقايق بالوجوب و الامكان و الغنى و الفقر المتباينة بالبينونة المحضة، بان عن الاشياء بالقهر لها ، بانت الاشياء عنه بالخضوع له ، لافرق بينه و بينهم الا انهم عباد مربوبون ليست بموجودة فى عالم العين والخارج، و ليست كثرتها كثرة حقيقية عياداً بالله تعالى من امثال هذه العقايد الشوهاء الواضحة الفساد والبطلان و سنفضّله ونوضحه ايضاحاً بالغا.

### تنمية اكمالية

وليعلم ان المعانى والمفاهيم و الشئيات المفهومية لا تسمى عند البرهان و اصحابه كلها بالماهيات و الطبايع الكلية التى انحصرت فى الخمسة المنطقية الجنسية و الفصلية والنوعية و العرض العام والخاصة، ولا توصف جميع المعانى وكل المفاهيم فى جميع الموارد و المقامات و بالقياس الى جميع الذوات وكل الاشياء بوصف الماهية بالمعنى

الاخص بمعنى مايقال في جواب ماهو و بوصف الكلّي الطبيعي و  
بوصف احدى الخمسة المنطقية من الجنسية و الفصلية و غيرهما من  
الثلاثة ، و ذلك لعدم مساعدة البرهان ، فان ماساعده البرهان وقالوا  
به اصحاب الايقان و اهل العرفان منحصر في المعاني والمفاهيم التي  
تحققت و تحصلت في المواد الامكانية و تكون عنوانات لاشياء  
العالمية جواهرها و اعراضها ، فانها لا يخلو عن ان يكون جنسية او  
فصلية او نوعيّة او عرض عام او خاص ، و يقال لكل منها و يطلق عليه  
اسم الماهية بذلك المعنى ، اى بمعنى مايقال في جواب ماهو، فالانسان  
مثلاً مفهومه يقال له الماهية بذلك المعنى و الكلّي الطبيعي والنوع  
وقس عليه الحيوان والناطق والمشي والضحك و العرضان و العرضيّان  
من تلك الطبايع الخمسة وان كانا عرضين بالقياس الى ذات المعروض  
خارجين عنهما ، لكنهما طبيعى ذاتى بالنسبة الى افرادهما الموجودة  
في العين العارضة لآحاد المعروض . و بهذا الوجه يتوجّه انحصار  
الكليات الذاتية الجنسية و الفصلية والنوعية ، فاتضح وجه اطلاق  
الماهية بذلك المعنى ، اى بمعنى مايقال في جواب ماهو على كل واحد  
من الخمسة . واما المعاني والمفاهيم التي تحصلت و صدقت في مادة  
الوجوب و في حق الحق تعالى عن الشبه والشركة وتبارك عن الاتصاف  
بواحد من تلك الخمسة و بالماهية الكلية ، فان مفهوم الشئ والموجود  
مثلاً في حقه تعالى ، لا يتصور ان يقال : انهما بالقياس الى ذاته تعالى  
عرضان عامان ، والوجوب و القدم مثلاً عرضان خاصتان ، فان العرض  
و العرضي بالوجه المراد هيهنا لا يصدقان على شئ من معروضاتهما الا  
بضميمة ما ، بمعنى ان المعروض لا يستحقهما ولا شيئاً منهما بالنظر الى مجرد ذاته  
مع قطع النظر عن كل ماهو خارج عن حاق ذاته ، فالواجب حل اسمه ،

اجل من ان يحتاج فى اتصافه بوصف ما كمالاً كان او غير كمالى الى امر خارج عن حاق ذاته ، اذ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات اى جميع ما يحمل عليه تعالى و بوصف ذاته سبحانه به يجب ان يكون حاصلًا لذاته بمجرد ذاته مع قطع النظر عن كل ما هو خارج عنه ، « والله الغنى و اتم الفقراء » والاحتياج فى الصفات الاضافية ، كالرازقية مثلاً فى حقه تعالى كما قالوا به خلق كثير و جَم غفير حتى ابن سينا و امثاله من الرؤساء فضلاً عن سائر الفضلاء كفرو زندقه ، و مواد النقض مندفعه عند استعمال البرهان . و ظاهر أيضاً ان شيئاً من اوصافه ونوعته و عنواناته سبحانه و المفهومات التى تصدق على ذاته ، تعالى شأنه ، لا يتصور ان يكون فى حقه تعالى طبيعة جنسية او فصلية او نوعية ، بان يكون كنه ذاته تعالى ماهية نوعية مركبة القوام من الجنس والفصل ، تعالى ، عن امثال ذلك علواً كبيراً . فلا يبقى مجال لاطلاق الماهية بذلك المعنى على شئ من تلك النوعات والصفات والادوصاف و العنوانات العليا التى يصدق عليه تعالى . و من ههنا يقال : انه تعالى ليس ماهية وليس بذى ماهية ، فان كل ذى ماهية فهو زوج تركيبى ، و يقال : و ماهيته ، اى بالمعنى الاعم و هو ما به الشئ هو هو ايته ، بمعنى ان صريح ذاته تعالى و كنه حقيقته ، سبحانه ، مجرد الوجود البحت و صرف الانية لا غير . و عند هذا لعلك تفتنت بان مفهوم انوجو و الموجود مثلاً اذا لم يكن فى حق الحق تعالى لاعرضيا ولا ذاتياً ، فماذا شأنه بالقياس اليه تعالى ، فان منزلة المفاهيم بالقياس الى المصادقات حسبما عليه الجمهور و على ما ذهبت اليه فى المشهور ، ليست الا كون عرضية او ذاتية لها ، ولا يتصور فى البارى غير كون المفهوم ذاتياً او عرضياً ، فاستمع لما يتلى عليك من كتاب ربك ليس كمثله شئ ،

والبرهان يقول : ان كون المفهومات التي يوصف بها ذاته تعالى ،  
 وكانت ذاتية او عرضية بالمعنى المصطلح المشهور المعروف عند الجمهور ،  
 يوجب في حقه تعالى جهة الافتقار والاحتياج ، والاحتياج بنافى  
 الوجوب و القدمية ، فاذاً يجب ان يقال : ان كل مفهوم و وصف يصدق  
 على ذاته تعالى بالنظر الى مجرد ذاته سبحانه مع قطع النظر عن كل  
 ماهو غير ذاته و خارج عنه ، فهو وان لم يكن ذاتياً له ، كما في حق الممكن  
 لكنه نازل منزل الذاتى ، فان كل ذاتى بالنظر الى ماهو ذاتى له بهذه  
 المثابة ، اى يصدق عليه بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن كل  
 ماهو غيره كالحيوان ، اى مفهومه . مثلاً يقال : انه ذاتى للانسان اى  
 لشخص الانسان ، اذ هذا المفهوم يصدق على زيد مثلاً بالنظر الى جوهره  
 و ذاته و حقيقة الانسانية مع قطع النظر عن كل ماهو خارج عن نفس  
 تلك الحقيقة وان كان داخلياً فى شخصيته ، و انما سمى عند البرهان  
 بالذاتى لانه داخل فى حاق ذات الانسان غير خارج عنه ، و ذلك ليس  
 بتصور الامن جهة ما اسلفنا من ان ذوات قاطبة الممكنات و حقايق كافة  
 المخلوقات ليست الا من سنخ المعانى و الماهيات الكلية الاتزاعية و  
 المفهومات الاعتبارية ، فاستمع واستقم واغتنم ، فانه من الغنائم الجليلة  
 العجيبة لم يجده الا اهله .

#### تكملة نورية تبصرة كمالية

فليعلم انالما اعتبرنا واستخرجنا ان الواجب ما يكون موجوداً  
 بذاته ولذاته بالمعنى الذى سلف بيانه ، و الممكن ما يكون بخلافه  
 خلافاً لما عليه الجمهور واعتبروا استخراج فى المشهور ، فصار الممكن كما  
 اعتبرنا واستخرجنا على نحوين ، والامكان على وجهين ، وبيننا كما اسلفنا

زيادة الوجود على الممكن على الوجه الذى لا يكون موجوداً بذاته فضلاً عن لذاته ، و ماينا الزيادة على الوجه الذى يكون موجوداً بذاته لانداته ، ولم تتعرض للزيادة والعينية على هذا الوجه صريحاً ، بل مساق ظاهر كلامنا كأنه يؤمى و ينظر الى العينية ، فالوجه فيه ماذا و الحق ماهو و الحقيقة ماهى ؟ .

و اعلم ان الظهر ههنا كما ينظر اليه ظاهر كلامنا من ان البناء على التفصيل ، فالوجود زائد على الممكن و ليس بزائد ، زائد بوجه و ليس بزائد بوجه آخر، كما ظهر منا و من مساق ظاهر كلامنا . و اما البطن و الحق الحقيق بالتصديق ، ان الوجود زائد فى الممكن مطلقاً، سواء كان الممكن ماهيته من سنخ الشيئية المفهومية غير موجود بذاته ، او وجوداً لامن ذلك السنخ موجوداً بذاته ، و لكنه مشكل جداً ، فان زيادة الوجود على الممكن المأخوذ بالوجه الاول على ما اعتبرنا ، و زيادته على الممكن اعتبره الجمهور فى المشهور من كونه ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ، ظاهر سهل الوصول قليل المؤنة ، و الوجودات الامكانية الفاقرة الذوات التى موجوديتها بانفسها وحيثية كونها موجودة انما هى حيثية انفسها بعينها ، فهى وان كانت حقايق امكانية لكنها موجودة بانفسها لالأنفسها، كما قدمنا ، فكيف يتصور حينئذكون تلك الوجودات موجودة بوجودات زائدة على انفسها .

[ فى ان وجود الممكن زائد على خلق حقيقته الخارجية ]

فليعلم ان الامر فيه صعب مستصعب ، والحق انما هو الجمع بين الحقين ، لا بد ان يقال فيه زيادة الوجود عينية اما وجه العينية فكانك قد تحققت المقصود من العينية فيها مما اسلفنا و بلغنا اليك .

و اما وجه الزیادة فاستمع لما يتلى عليك ، واعلم ان قولهم : ان الوجود زائد فی الممكن عین فی الواجب ، فمعناه علی ما ذهب الیه اصحاب الحق و قال به ارباب الصدق حسب ما اقيم علیه البرهان من كون الوجود لكل شیء هو الموجود ، والواقع لیس الا ان ذات الممكن و هویتہ لیست بحیث اذا قطع النظر عن موجدہ و مقومہ یكون موجوداً و واقعاً فی الأعیان ، لأن الهویات المعلولیة كما مر فاقرات الذوات الی وجود جاعلها و موجدھا ، فوجود الممكن حاصل بالجعل البسیط ، فوجود الجاعل مقوم للوجود المجعول ، فلو قطع النظر الی وجوده عن وجود جاعله لم یكن وجوده متحققاً كما علمت بخلاف الواجب ، جَلَّ ذكره ، فانه موجود بذاته لالغیره ، فالممكن لا یتَّسم له وجود الا بالواجب ، فوجود الواجب هو تمام الوجود غیره ، و هو غنَّی بالذات عن وجود ماسواه . فثبت ان الوجود زاید فی الممكن عین فی الواجب ، تأمل فیہ فانه حقیق بالتصدیق .

اقول : بان الزیادة والعینية بهذا الوجه الدقیق الحقیق بالتأمل و التصدیق بل بهذه العبارة بعینها هو مما افاده صدر المحققین فی الهیات اسفاره ، و هو من خصایص افاداته و فراید افاضاته و جواهر مقالاته و مکنونات سریراته و درکه كما هو حقّه ، قل من وصل الیه و لصعوبة ادراکه واستصعاب الوصول الیه ، امر بالتأمل فیہ ، و لکونه لب القول فی المقام و حق بیان فی المرام ، علَّ الامر بالتأمل فیہ بانه حقیق بالتصدیق ، و محصله ان کل ماله ماهیة غیر انیتہ فلا یكون هو هو لذاته ، كما ان کل ما یتوقف هویتہ علی غیره ، فلم یکن هو مطلقاً ، و مبدء الموجودات کلها هو الذی هو هو لذاته ، و اما الممكنات والذوات الامکانیة ، فما هیاتها الكلية وطبیعتها الابهامیة ، انما توجد و تتعین و



تنهوى بضميمه الوجودات الامكانية الفارقة الذوات تعلقى الهويات ،  
 فهى بالنظر الى ذواتها مع قطع النظر الى وجوداتها التى فاضت عليها من  
 جاعلها جل اسمه ماشم رائحة الوجود والتعين والتنهوى ، واما وجوداتها  
 الفارقة الذوات تعلقى الهويات التى هوياتها بعينها ارتباطات وانتسابات ،  
 فانها مرتبطات و متعلقات فى ذواتها الى القيوم المقوم لذواتها المذوت  
 المهوى لهوياتها التعلقية ، فهى مع قطع النظر عن قيومها ليست بشئ اصلاً  
 فضلاً عن ان يكون موجودة متهوية و حاضرة ملتفتاً اليها منظوراً اليها ،  
 فهى امور مستهلكة الذوات والوجودات مضمحلة الهويات عند وجود  
 قيومها و تهوى مقومها و مذوتها لا يلتفت اليها الا بالعرض ، ولا ينظر  
 ولا يشار اليها الا بضرب من التبعية « ياهو يامن ليس هو الاهو » و  
 هذا الوجه من الزيادة والعينية ينظر الى ضرب من التوحيد لا يمكن ان  
 يصل اليه الا ضرب من المقربين ، وهم اعلى السائرين الى الله ، تعالى  
 فهؤلاء لما رأوا ان موجودية الماهيات الكلية بالوجود وان اصل  
 حقيقته الوجود بذاته موجوداً و بنفسه واجب الوجود ، و متعين الذات  
 لا بوجود زائد وتعيّن زائد ، فعلموا ان كل ذى ماهية معلول محتاج ،  
 و انه تعالى نفس حقيقة الوجود و الوجوب و التنهوى والتعين ، فلهذا  
 لما سمعوا كلمة « هو » فى مثل « قل هو الله احد » علموا انه الحق تعالى  
 لاغير ، لان غيره غير موجود بذاته ، و ماهو غير موجود بذاته فلا  
 اشارة اليه بالذات ، اذكل ما يشار اليه ، لابد من ان يكون حاضراً ولا  
 حضور ولا ظهور الا بالوجود وللوجود ، و هذا الذى او مانا اليه و

---

١ - رحم الله صدر الحكماء و لعمرى ان ما حققه فى الامور الالهية كان  
 قسط غواص قريحته فى الدورة الاسلامية وان مارامه وافاده هنالم يصل  
 اليه احد من المتألهين فى الدورة الحكمة و المعرفة .

اشرنا بضرب من الاشارة والایماء هو الغاية القصوى من كون الوجود زائداً في الممكن عيناً في الواجب و بطن البطون فيه ، كما سيظهر و يبرهن عليه ان شاء الله تعالى .

و منها — ان العدم مع كونه رفعاً للوجود والموجودية و منافياً للوجود بالذات ، (كما ان الوجود كذلك بالنسبة اليه لمكان التناقض بينهما بل لا مناقضة بين غيرهما الا بالعرض و بتبعيتهما) مما قد يوجد و يتصف بالوجود و يتنور بنور الوجود المتافی له بالذات ، ولا نغنى به ان مفهوم العدم يوجد في الازهان و يوصف بالوجود في العقل عند الاعتبار ، بل المراد ان طبيعة العدم كسائر الطبايع المتأصلة كالملك و الملك و الماء و النار و الانسان و الفرس ، متحصلة في الاعيان و يتحصل و يتقرر و يتحقق و يتعين في العين و الخارج بالوجود كما يتحصل الطبايع الكلية الامكانية و الماهيات المبهمة الذوات العالسية و يتعين و بتنور بالوجود و نوره ، و السرفيه سريان نور الوجود و نفاذ حكمه بحيث لا يخلو نقيضه عنه ، ولا يتمكن ما ينافيه و ما يرفعه بالحقيقة و يناقضه بالذات ان يخرج من حیطة ملكه و تسلطه ، و ذلك لان مفهوم العدم يشارك مفهوم الانسان و الفرس و الفلك و الملك و سائر الماهيات المتأصلة ، في تحصله بحيث يترتب عليه آثار ذلك المفهوم و احكامه ، فان الانسان مثلاً معناه و ماهيته التي هو نفس مفهوم الحيوان الناطق ، لا يترتب على نفس هذا المفهوم آثار الانسانية و احكامها ، اذ مفهوم الشئ ليس بحقيقته التي يترتب عليه الآثار و الاحكام ، بل هذا المفهوم انما يتحصل و يتحقق بحيث يترتب عليه الآثار و الاحكام ، و كونه متحصلاً بهذا النحو من التحصل ، عبارة عن موجودية الانسان في الخارج و المين لا غير ، فاذا وجد و تحصل مفهوم العدم بحيث يترتب

عليه آثار العدم واحكامه ، فذلك وجوده وموجوديته فى العين والخارج ، فله ايضاً صورة عينية بالاستقلال و مصداق خارجى و حقيقة عينية بالاصالة كالانسان والفرس و ساير الطبايع الكلية التى لها افراد عينية بالاصالة ، و هى متحققة فى العين بالاستقلال لاكمعولات الثانية و المفهومات الاتزاعية التى ليس لها تحصل فى الخارج بالاستقلال بل بضرب من التبعية كالممكنية والشئىة و نظائرهما من المعانى المصدرية التى هى امور اتزاعية ، ليس لها مصداق فى الخارج بنحو الاصالة دون التبعية كمالا يخفى على من له ربط بالحكمة النضيعة .

واما كون العدم ومفهومه موجوداً كذلك فاعتبر بحال العضو المتصل الذى طرء عليه الانفصال ، مثلاً فـ هـ كان متصلاً واحداً ملائماً لجوهر العضو ، اذا الاتصال كمال للعضو ، ثم عرض له الانفصال و طرء عليه عدم الاتصال فى الخارج ، بمعنى ان مفهوم الانفصال واعدام الاتصال واتفاء هويته الاتصالية قد تحصل و تحقق بحيث ترتب عليه آثار عدم الاتصال و احكامه، كالوجع المحسوس و امثاله التى من احكام رفع الاتصال العضو و اتفاء كماله ، و فى هذا النحو من التحصل و التحقق فى العين ، لافارق بين الاتصال والانفصال بحيث يصح كون احدهما موجوداً عيناً والآخر امراً اعتبارياً لاحظ له من العينية و الخارجية الا بالعرض ، وذلك ظاهر واضح جداً لاخفاء فيه اصلاً، وكذلك الانسان وساير الطبايع المتأصلة فى الخارجية ، اذكونها اموراً عينية لا اتزاعية اعتبارية، ليس الاكونها بعينها و وجودها بحيث يرتب عليه آثارها و احكامها و كذلك طبايع النقصانات التى للوجودات الامكانية والهويات المتعلقة العالمية ، فانها كلها فقدانات للكمالات واعدام الكمال الوجودات حتى الصادر الاول الذى لاوجود ولا موجود اقوى واتم منه فى دائرة

الامکان ، فانه وان كان تمام الوجودات الامكانية وكمال الكمالات العالمية كما حقق في محلته ، و لكنه لما كان فاقداً للكمال الواجبي الذي هو تام الكمال و فوق التمام فيه ، فصار ناقصاً في الحقيقة عند كمال الحق تعالى عن الشبه و النظير ، و نقصانه هو فقدان كمال الوجود الواجبي ، و عدم كونه فوق التمام في باب الوجود والموجودية و هذا العدم و الفقدان و مفهومه موجود متحصل في ذات الصادر الاول بحيث يترتب عليه آثاره واحكامه ، وكيف لاوذات الصادر الاول الموجودة في العين لايتعين و لايتحصل في العين الا بوجود ذلك النقصان و تحقق ذلك الفقدان في حقه ، والا لم يكن و لم يتصور فارق فاصل بين الاول تعالى و بين الصادر الاول في العين والخارج اصلاً، و يلزم ان يكون ذلك الصادر النازل منه تعالى . في درجة وجوده<sup>۱</sup>.

---

۱ - آنچه از آخوند نوری، در این جا آورده شد دوباره با دیگر آثار این عظیم در دو جلد چاپ میشود انشاءالله تعالی والحمدلله علی حصول ما قصدناه و صلی الله علی نبینا محمد والسلام علی آله و ورثته . وانا العبد سید جلال آشتیانی محرم ۱۳۹۸ .

رسالة

تحفه

اثر

آخوند ملا نظر علی گیلانی

با مقدمه سید جلال آشتیانی



### آخوند ملانظر علی گیلانی

یکی از تلامید عارف ربانی و حکیم محقق استاد عصر خود در علوم عقلیه و نقلیه قبله ارباب معرفت آقامحمدیدآبادی اصفهانی، لاهیجانی، دانشمند بزرگوار آخوند ملانظر علی گیلانی است که در حوزه علمیه اصفهان در خدمت اساتید عصر بمقام کمال رسیده و در الهیات خود را از مریدان و مستفیدان حوزه پرفیض و محضر فیاض آقامحمدیدآبادی میدانند.

ملا نظر علی در گیلان و آذربایجان و اصفهان زیسته و غیر از اثر حاضر رساله نفیس «تحفه» آثار دیگری نیز دارد، از جمله تالخیص المبدأ والمعاد و حواشی بر آن و چند رساله دیگر که در این کتاب از آن رسائل نام برده است.

حقیر مدتها جوئیای نسخه‌ئی از کتاب<sup>۱</sup> یا رساله «تحفه» بود و آنرا نمی‌یافت. دوسال قبل جهت مطالعه کتب خطی کتابخانه دانشکده الهیات و سیر اجمالی در کتب و رسائل خطی خاندان منصوری یعنی افاضل

---

۱ - استادم سیدالحکماء و الفقهاء المغفور له المبرور آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «اعلی‌الله قدره» در ضمن معرفی آقا محمد از ملا نظر علی و اثر او یاد می‌فرمود.

۲ - دوست عزیز و دانشمند شریف آقامیرزا عبدالحمید مولوی «ادیمت توفیقاته» والبسه‌الله لباس العاقبة والصحة «این نسخه نفیس را با چندین نسخه کم‌نظیر از جمله رساله معاد تالیف خواجویی بخط مولف علامه و رساله حدوث دهری از خواجری، بکتابخانه دانشکده الهیات اهدا نموده‌اند.

سادات دشتکی شیرازی ؛ سید سند معروف بسید المدققین و فرزند او غیاث‌الدین منصور ( الذی کان سرّ ابیه المعظم ، المنصور من ملکوت السمّاء ) و فرزند مولانا غیاث‌الدین بکتابخانه مراجعه نمودم و از حسن اتفاق گمشده خود را یافتیم و بانظری سطحی برحقیر معلوم شد این همان رساله تحفه است بخط زیبای مؤلف دانشمند رساله و خدا را شکر و سپاس می‌گویم که توفیق طبع این اثر نصیب این حقیر شد و کتاب مذکور جزء منتخبات فلسفی ، مجلد چهارم چاپ و بخواست خدا بزودی منتشر خواهد شد .

نگارنده این سطور در اوائل کار علمی آرزوی چاپ و انتشار کتب و رسائل متعدد فلسفی و عرفانی را در سر می‌پروراندم ، و خداوند عالی‌قدر ، همیشه در این زمینه حقیر را یاری فرموده<sup>۱</sup> و از برکات و توجهات خاصه هشتمین قطب از اقطاب دوازده گانه عالم وجود ، حق تعالی فقیر را درجهتی که قدم برداشته موفق گردانیده است و می‌توانم بگویم فقط یکی دو اثر از آثاری که آرزوی چاپ آنها را داشتم باقی مانده که مهیا از برای چاپ و انتشارند<sup>۲</sup>.

آخوند ملا نظر علی برخی از آثار ملا صدرا را تدریس می‌نموده از جمله کتاب المبدأ والمعاد که در باب خود نظیر ندارد .

۱ - در مقابل کارهای علمی موانع زیاد وجود دارد بخصوص در این عصر ولی باید از موانع فرار کرد .

۲ - اذعان داریم که کارهایم دارای نواقص است ولی به تنهایی با نبودن وسائل تحقیق چه می‌توان کرد . محیط علمی ما ، محیط تحقیق نیست و علاقه به تحقیق در اشخاص دیده نمی‌شود و علاقه به تدریس و تربیت نسل آینده هم بسیار ضعیف است . شاگردانی که برای ادامه تحصیل بخارج یعنی ممالک غرب مسافرت می‌کنند همه می‌نویسند این‌جا ایران نیست که بامید استاد دل خوش داریم این‌جا باید درس خواند و هیچ عدلی پذیرفته نیست . ملت ما اگر کلاً و طراً از این خواب خرگوشی بیدار نشوند و بسیج‌کشی برای ساختن آینده بوجرد نیاید ، معلم به عشق علم تدریس ننماید و شاگرد عاشق وار بفرا گرفتن علم و معرفت مبادرت ننماید و همه مردم کار را از فرائض الهی ندانند در عرصه عالم هضم خواهند شد که «نه بر مرده برزنده باید گریست» .



این کتاب را «ملانظر» تلخیص و زوائد و عبارات مکرر را حذف و به برخی از مواضع آن تلخیص حواشی نوشته است .  
مؤلف رساله تحفه آثار دیگری نیز دارد که در همین رساله بوجود آن آثار اشاره نموده است .

قسمتی از اثر حاضر را ، مؤلف در زمان حیات استاد بزرگوار خود آقامحمد ( م - ۱۱۹۷ یا ۱۱۹۸ ه ق ) نوشته ، چون در مواردی از استاد بعنوان « دام ظلّه ، واطال الله بقائه و مدظلّه » یاد نموده و در مواردی با عناوینی که دلیل بر رحلت استاد از این عالم فانی بعالم باقی است یاد نموده است .

ملانظر علی قسمتی از این رساله را در اصفهان و زمان دولت حیات استاد عظیم الشان خود آقامحمد بیدآبادی نوشته است و تاریخ اتمام آن دلالت دارد<sup>۲</sup> براینکه استادش در قید زندگی ظاهری نبوده و چهره

۱ - نسخه اصل این تلخیص در کتابخانه مجلس شورای ملی موجود است و حواشی بانسان - منه - یا - نظر علی گیلانی - مشخص شده است .

دانشمند محقق حضرت آقای عبدالحسین حائری « اذیتت برکاته العالیة » این نسخه را مانند دیگر نسخ معتبر خطی ماهرانه معرفی نموده است .

۲ - بین قسمتی که در زمان حیات آقامحمد نوشته و قسمتی که در خوی درسك تحریر آورده چند صفحه بیشتر فاصله ندارد و شاید در مطالب کتاب تجدید نظر می نموده و یا قسمت آخر این کتاب را در شهر خوی بعد از رحلت آن یگانه زمان نوشته است و بین قسمت آخر که مطالب آن کم و چند صفحه بیشتر نیست و قسمتهایی که دلالت بر آن دارد که کتاب را در اصفهان می نوشته است چند سال فاصله افتاده است یعنی قسمتهای آخر را چند سال بعد از رحلت استاد نوشته و شاید برای تدریس به شهر خوی رفته است چون شهر خوی در آن عصر دارای حوزه علمی معتبر بوده و طلبه می توانسته است در همانجا از اساتید استفاده نموده بحد کمال برسد و از برای تحصیل درجرت عالیة اجتهاد در حکمت و فقه مدتی به نجف یا اصفهان مسافرت نماید .

ملانظر علی از فضیلتی متبحر و متبع زمان خویش است . کلیة حواشی افاضل دوران اخیر بر کتاب تجرید را مطالعه می نموده و از همه محشین اسم برده است . مؤلف از ملا امین استرآبادی اخباری معروف و متعصب در مسأله ، علم حق بذات خود و علم بکثرات در موطن ذات از او مطلبی نقل کرده است .

در نقاب خاك پنهان نموده است .

عبارت اواخر رساله از این قرار است «... و كان هذه المعاني من بركات النفس الزكية اعنى الاستاد و من عليه الاستناد فى المبدأ والمعاد، روح الله و روحه و زید فتوحه...» در چند سطر بعد از عبارت مذکور (یعنی آخر کتاب) گوید: «... و قد تمّ بید مؤلفه الراجی عفو ربّه الرحمانی نظر علی بن محسن الجیلانی... فی سنة ۱۱۹۳، هـ ق، فی بلدة خوی من بلاد آذربایجان صانها الله عن طوارق الحدّثان» .

ملانظر علی کتاب مبدء و معاد ملاصدرا را تلخیص کرده و آنرا تدریس نموده است این نسخه در کتابخانه مجلس شورای ملی موجود است .  
در اول کتاب گوید «... فان کتاب المبدأ والمعاد المنسوب الى عارج معارج الرشد والإرشاد صدر الحکماء... کلمات تامات هی شفاء مما فی الصدور، و نجات تامّ من عذاب القبور...» .

در آخر گوید: «... فرأيت تلخيصه... بالاكفاء باصول المسائل من غير تصّرف فی عباراته...» براین کتاب ملانظر علی حواشی نوشته با عناوین «منه» و «لمحرّره ملانظر علی» یا «نظر علی بن محسن گیلانی».

از احوال و آثار ملانظر علی «رحمه الله تعالى» اطلاع وسیع نداریم، همین اندازه معلومست که از تلامیذ استاد زمان آقامحمد بیدآبادی بوده و در اصفهان تحصیلات عالیّه خود را پایان رسانده است و در گیلان و آذربایجان نیز زیسته است . خود مشخص نموده است که آیا در حکمت الهی بغیر از آقامحمد محض دیگران راهم درک کرده است و یا آنکه در تحصیلات نهائی باقامحمد توجه تام داشته است یکی از معاصران آقامحمد، میرزا محمد علی میرزا مظفر اصفهانی است که در

۱ - ولی يك مسألة لا ينحل در این مقام بنجای خود باقی میماند چون رحلت آقامحمد در سنة ۱۱۹۸ هـ ق اتفاق افتاده و در همین سال میرزا محمد علی میرزا مظفر که یکی از اکابر حکمای اشراق و اساتید عرفان بود رحلت نموده است و تاریخ ختم این کتاب در سال ۱۱۹۳ هـ ق بخط مبارک مؤلف واقع شده است و آقامحمد بیدآبادی پنج سال بعد از ختم این رساله جان بحق تسلیم نموده است .

حکمت اشراق و عرفان مقامی ارجمند داشته است ولی افاضل بیشتر با قاضی محمد مراجعه علمی داشته‌اند .

احوال و کیفیت محیط و عدد مدرسان حکمت و فلسفه در دوران مؤلف و استاد او آقا محمد و طبقات قبل از این اعظم زیاد برای ما روشن نیست لذا نمی‌توان این اعظم را در محیط و روزگار خود دید و مشخص و ممتاز نمود و مسلماً بوده‌اند افرادی که ما اصلاً باحوال آنان دست نیافته‌ایم . .

ملانظر علی در این رساله که آنرا پیرامون مباحث علم بطور مطاق و برخی از مباحث وجود و حول وحدت حقیقت وجود تألیف نموده از خود تبهر و تتبع نشان داده و علاوه بر نقل آراء و عقاید شیخ رئیس و شیخ اشراق و خواجه و محاکمات از محشین تجرید مثل میر سید شریف و دوانسی و دشتکی و خفری و دانشمندان متأخر میرداماد و شیخ بهانی و ملاصدرا و محقق لاهیجی و فیض و صاحب ذخیره محقق سبزواری و آقا حسین و آقا جمال خوانساری و مدقق شیروانی مطلب نقل نموده است ولی اساس کار او بر افکار آخوند ملاصدرا مبتنی است و بیشتر از اساتید قبل از دوران خود و افاضل معاصر خود غیر از آخوند نوری از ملاصدرا متأثر است .

ملانظر معاصر است با ملا امین استرآبادی اخباری معروف ، لذا در مسأله علم حق از دانش نامه او نیز مطلب نقل کرده است .  
مرحوم محقق نراقی ملامهدی نیز در آنچه نوشته است متأثر از ملاصدراست و خود نیز این معنا را پنهان نمی‌نماید .

اشخاصی مثل صاحب ذخیره و آقا حسین خوانساری که مشربی متفاوت با ملاصدرا داشتند از او متأثرند و حواشی آنها بر شفا تا آنجائی که ملاصدرا حاشیه نوشته رنگ و بویی دارد و بر قسمت‌هایی که ملاصدرا حاشیه نوشته و آنان حواشی دارند عدم حضور ملاصدرا واضح و لایح است .

مطالب این کتاب بیشتر در مسأله علم و ادراک و بمناسباتی برخی از مباحث دیگر از قبیل مباحث وجود مباحث توحید و وحدت حقیقت هستی و بعضی از مسائل دیگر در این رساله آورده شده است که در فهرست ، کلیه مباحث مشخص شده است .

مشهد  
اول محرم ۱۳۹۸ هجری  
۱۲ دسامبر ۱۹۷۷ میلادی

سیدجلال‌الدین آشتیانی

## هذا كتاب التحفة

لمؤلفه الحكيم المتأله ملا نظر علي گيلاني

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين في التتميم

سبحان من انكشف ذاته لذاته ، و احاط بذاته على حقايق مصنوعاته ،  
واطلع بجوده شمس الحقيقة على هياكل مخلوقاته ، وابدع ما بدع ليكون  
مظاهر اسمائه و صفاته .

و الصلاة على المبدع الأول والظل الثاني و مشيد مباني الاركان  
واركان المباني ، الذي به حصص الحق الشاهق ، و قذف بالحق على  
الباطل ، فاذن هو ذاهق .

و السلام على من اطلع على حقايق الأسرار و اسرار الحقائق ، وعلم  
دقائق الخفيات و خفيات الدقائق ، و على اولاده الذين  
نشأت نوره و تجليات ظهوره ، المطهرين عن ارجاس اغاليط الوهم  
بتأيدات ظهوره .

و بعد فيقول المترقب للفيض الرحمانى ، نظر علي بن محسن الجيلانى ،  
شرح الله صدره للايقان و تجلى على قلبه بانوار العرفان .

لما كانت مسألة العلم من غوامض المطالب العالية ، و فرائد الفوائد  
المتعالية ، حتى زلت فيه اقدام العقول ، متحسناً بأئين ربنا اهدنا الصراط

المستقیم ، و حارت لديه افهام الفحول ، قائلًا : « .بِتَنَا لَاعِلَمْ لَنَا الْإِمامَ عَلَمْتَنَا ، انك العزيز الحكيم » و قلماتی فيه احد بشی متعال عن النقص والقصور الاقليل من الاولين ، و ریشما اختار ذاهب مذهباً يذهب به ما فی المقام من الفتور ، غير ثلثة من الآخرين ، حتى اعترفت طائفة من الأجلة على العجز عن الدرك ، فان العجز عن درك الادراك ادراك .

كنت مَدَّةً مديدة ممضاة مع بضاعة مزجاة ، شديد الاشتغال على انفاق كنز الشباب فی تحصیل غرر فرائده ، كثير الاشتياق على مصادفة اعيان تفصيل دررفوائده ، هيهات من اين للابصار الخفافيش عن ابصار شعشة شمس الحقيقة نصيب ؟ وأنى عيون الأعمش بمياه عيون المعرفة نصيب . فاعرضت عنه نفسى خائبة خامرة الى صرف الهمة القاصرة نحو الغوص على البحار الزاخرة من مصنفات اولى الانفس الباهرة ، لعلنى اصادف فيها لثالى دقائق زاهرة ، ففاضت على نفسى انوار الملكوت ببذة من نكاته ، و ترشحت عليها سحاب الجبروت برشحة من خفياته ، فاستنبطت منها الحق الفائق ، وأبرزته فى صورة المعجب الرائق ، و جعلته تحفة لحضرة من هو جامع لمحاسن الذات ومكارم الاخلاق ، ومظهر الاشفاق بلاالحاق الاغراق على عجرة الآفاق ، وراض راض فكره فى مضمار تحقيق العلوم النظرية ، واجاد جواد نظره فى جادة تصديق الرسوم الالهية ، حتى اخرج طبعه السليم بتوفيق ربه الحرى بالتسليم عن غواشى ظلم المادية بمصاييح المعرفة الى اعلى مراتب المعرفة العادية ، المنور رياض الأعيان بازهار البنان والسنان المختص من بين الامثال و الاقران بمزيد الافضال والاحسان حتى عجز عن موازنة جودة كفته كفته الميزان ، الذى نص ناصية من فواتح حاله بخواتيم احواله ، ولاح سعادة مآله من الواح وجنات خصاله ، ولم يسمح بمثله امصار الاقطار ، ولم يجد

من يدانيه اقطار الأمصار ، ولما كانت الاسماء تنزل من السماء سمّاه الموكلون على العالم المتعالى بما يستحق ان يعضده العلى العالى ليجدد آثار آبائه بالسر والاعلان ، اسكنهم الله فى ارائك الرضوان ، صاحب السيف والقلم « فتحعلى خانا » خلف الأمير الأعظم ، الذى نطق ناطقه مجمدة ولده الارشد على محامد صفاته ، وفى السنة فواضل خلفه الأمجد على فضائل ذاته ، فان الولد سراييه ، و منه يكون ماهو فيه ، سمى حبيب الرحمان المحمود الاحمد حسين على خان ، لازال كاسمه محموداً ، و بسعادة الآخرة مسعوداً ، فان وقع فى نظره موقع القبول فهو غايه المنى و نهاية المأمول .

و لما كنت بالأختصار مأموراً ، وكان المأمور معذوراً ، سلكت طريق الاختصار فى احاطة اطراف الأنظار ، و المترصد من المعثر على الخلل ان يسر بذيل العفو ذلك الزلل ، فان الجميل يختار الاجمال و الالىق بالتحفة متوكلاً على من له الرد والقبول :

### التحفة الاولى

فى تحقيق الوجود الذهنى و دفع مشكلاته وردع متضلاته

و اعلم ان للقوم اختلافاً فى تعريف العلم مسبباً على الخلاف فى الوجود الذهنى ، وكان المقصد الاقصى فى هذا المقام تحقيق العلم و تعريفه ، فرأينا البحث عن الوجود الذهنى أخرى بالتقدم وانسب بباب التعليم ، فنقول ان ارتبه على تحف ثمانية و خاتمة .

ان بين القوم خلافاً فى انه هل يكون الاشياء بما هياتها وجود غير وجودها فى الاعيان بحيث لا يترتب عليها فيه ما يترتب عليها فيها ، وهو المراد من الوجود الذهنى ، ام لا ، بل الموجود بوجود آخر هو

اشباحها، لا ماهیاتها، ولم اقف اعلی من نفی الوجود الذهنی مطلقاً، فذهب المحققون من الحكماء والمتكلمين على الاول واستندوا في اثباته بوجوده كثيرة .

### الوجه الأول :

انا تصور اموراً لا وجود لها في الاعيان ، و نحكم عليها باحكام ثبوتية، وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له، ولا ثبوت في الخارج، فهو في الذهن . وليس المراد من الاحكام الثبوتية الثابتة في الخارج ، يقال : ان الحكم على المعدومات بالامور الخارجية محال ، لان الانصاف يستدعي وجود الموصوف في ظرف ذلك الانصاف، ولا الثابتة في الذهن ، حتى يقال : انه مصادرة . بل المراد الثبوتية في الجملة مع قطع النظر عن الخارج والذهن ، وان كان لا يخلو عن واحد منها في الواقع ، اذ للعقل ان يحكم على الممتنع بانه اخص من الممكن، او ممكن بامكان العام مثلاً بدون ملاحظة ظرف الحكم، كما لا يخفى .

### ايراد دقيق و تحقيق رشيق

و اعلم ان على هذا المقام ايراد تحير فيه الأعلام ، و هو : انه لو كان ثبوت شئ لشئ فرعاً لثبوت المثبت له ، لكان ثبوت الوجود للماهية

---

١ - والقائلون بالاضافة ينكرون الوجود الذهني مطلقاً ولو كان بنحو الشبح ، لانهم لم يقدروا على حل معضلات الوجود الذهني و اين مسلم است كه فخر الدين و نظرائه گویند هنگام مقابله با اشیاء خارجی فقط اضافۀئى بين ما و خارج حاصل میشود ، بدون حصول صورت - جلال آشتیانی -



فرع ثبوت الماهية ، فيلزم تقدم الشئ على نفسه او ثبوت وجودات غير متناهية للماهية .

وقد يقال : يلزم انحصار وجودات غير متناهية بين حاصرين و هو الماهية والوجود الأخير .

و الفحص يوجب البحث فى مقامات ثلاثة :

الاول ، ان الوجود لما كان زائداً على الماهية فى التصور لافى الخارج ، فيلزم من القاعدة المذكورة اتصاف الماهية بالوجود الذهنى قبل اتصافها به ، فيلزم تعدد الوجودات الذهنية لشئ واحد فى ذهن واحد ، وكما ان البدئية تحكم باستحالة تعدد الوجود الخارجى لشئ بالضرورة تحكم باستحالة تعدد الوجود الذهنى ايضاً .

ولا يمكن ان يقال : لعل الوجودات المتعددة للماهية انما هى فى اذهان متعددة ولا ترتب فيها يلزم التسلسل . لالما افاده المحقق الدوانى فى بعض تعليقاته ، من انا اذا اسقطنا واحداً من تلك الجملة ، كان الباقي جملة غير متناهية ، و تكون جزء الجملة الاولى ، ثم اذا اسقطنا واحداً من الجملة الثانية ، كان الباقي ما هو جزء الجملة الثانية ، وكانت غير متناهية ايضاً وهكذا ، حتى يلزم ترتب الامور الغير المتناهية ، لأن نحقق تلك الجمل المترتبة يتوقف على اسقاطات غير متناهية ولا يقدر العقل على اعتبارها .

فان قيل : ان تحقق الكل واجزاؤه لا يتوقف على الاسقاط ، بل الاسقاط انما هو للايضاح كما افاده المدقق الشيرازى<sup>١</sup> .

قلنا : لا يخفى على المتأمل ، ان المتحقق فى نفس الأمر جملة مشتمل

---

١- مراد مؤلف از مدقق شیرازی ، صدرالدين دشتكى معروف به سيد المدققين است - جلال-

على آحاد يمكن للعقل ان يسقط واحدا منها مثلاً لتحصل جملة اخرى . فان اراد بقوله : ان تحقق الكل واجزائه لا يتوقف على الاسقاط ، ان ذات الكل و ذوات الاجزاء لا يتوقف عليه ، فمسلم ، لكن لارتيب بينها حتى يجرى برهان التسلسل ، وان اراد ان تحققها بصفة الكلية والجزئية لا يتوقف عليه ، فممنوع و هو ظاهر ، بل لان ثبوت شئ لشئ في ظرف يقتضى ثبوت الموصوف في ذلك الظرف ، ولوجوب وجود الموصوف في ظرف الاتصاف قبله على قاعدة الفرعية ، يلزم ان يكون موجوداً في هذا الذهن مرة اخرى ، فيلزم وجودات غير متناهية للأمر واحدفى ذهن واحد .

الثانى ، فى تحقيق عدم لزوم انحصار الغير المتناهى بين حاصرین

فنقول : لما كان الوجود من الامور الغير الموجودة الاعتبارية عندهم ، يمكن ان يمنع لزوم كون الوجودات الغير المتناهية محصورة بين حاصرین ، اذ العقل لا يقدر على اعتبارات غير متناهية ، لكن لما اورد النقض على هذه القاعدة بالهيولى المتصفة بالصورة ، فيلزم ان يكون متصورة قبلها وهكذا الى ما لانهاية له ، فيلزم كون الغير المتناهى محصوراً بين الهيولى والصورة الأخيرة . ولا يمكن الجواب عنه بان الصور امور اعتبارية .

اجاب عنه القوم بما يستد باب كلا النقيضين بوجه كلى نقله المدقق الشيرازى فى حواشيه على شرح المطالع وغيره .

وحاصله : ان استحالة ذلك مبنى على مقدمتين :

احديهما ، ان يكون بين الامور ترتيب طبيعى او وضعى .

و ثانيهما : ان يكون نسبة كل من الحاصرین الى تلك الامور

المحصورة كنسبة تلك الامور بعضها على بعض . مثلاً: اذا كان تلك الامور بعضها علة فاعلة للآخر او معدأله، كان الحاصرين ايضاً كذلك ، و ليست تلك النسبة محفوظة في هاتين الصورتين ، اذا لماهية و الهيولى عنتان قابلتان للوجود والصورة و ليس الوجودات والصور بعضها علة قابلية للبعض ، و لهذا لم يورد النقض على النظام القائل بوجود اجزاء غير متناهية فى الجسم بلزوم انحصار الغير المتناهى بين حاصرين وهما طرفاه ، ولا على الحكماء القائلين بتوارد الحركات الغير المتناهية على جسم فلكى مع انحصارها بين الجسم والحركة الاخيرة . فليتفطن .

الثالث فى حل الاشكال، بيان كيفية اتصاف الماهية بالوجود

و اعلم ان كلمة القوم فى هذا المقام مضطربة ، فذهب الامام الى ان هذه القاعدة مخصصة بماوراء الوجود من الصفات الوجودية .

و يرد عليه اولاً: انه تخصيص فى المقدمات العقلية الكلية .

و ثانياً: انقص بالوجوب والامكان ، اذ لو كان ثبوت شئ لشي فرعاً لثبوت المثبت له ، لكان ثبوت الوجوب والامكان للماهية فرعاً لثبوتها ، مع انه قد ثبت ان الشئ مالم يجب لم يوجد ، وان امكان الشئ مقدم عليه بمراتب على ماقرر فى موضعه .

وانكر المحقق الدوانى هذه القاعدة و بدّلها بالاستلزام ، و قال: ان ثبوت الشئ لشي يستلزم ثبوت المثبت له سواء كان ذلك الثبوت مقدماً على ثبوت المثبت له او متأخراً عنه كالوجوب والامكان او معه كنفس الوجود - او هو عينه كنفس الوجود خل - ولما كان فيه اعراضاً عما نسّوه و بناء اساس جديد غير ما بنوه ، تنحى عنه السيد السند (رحمه الله) و جعل مناط الموجدية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجد

المشتق المعبر عنه بالفارسية بـ «هست» من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره ، وكذا الحكم في كل مشتق عند هذا القائل حتى جعل الواجب نفس مفهوم القادرية و العالمية و غيرهما .  
ولا يخفى ما فيه من الحزاة، اذ جعل مناط الموجدية اتحاد الماهية مع مفهوم الوجود الاعتباري بعيد عن درجة الاعتبار .

و نقل عن بعض المحققين: انه يمكن عروض الوجود للموجودات بحسب نفس الأمر على تقدير قاعدة الفرعية ، و ذلك بان يقال : ان الخارج ظرف نفس الوجود الخارجى للموجود الخارجى، والذهن ظرف اتصافه بالوجود الخارجى و عروضه له و فى الوجود الذهنى الذهن ظرف نفس الوجود الذهنى ، و هذا الذهن فى مرة و مرتبة اخرى او ذهن آخر ظرف عروض الوجود الخارجى لذلك الموجود الذهنى واتصافه به ، فالوجود الذهنى مقدم على الاتصاف بالوجود الخارجى فى ظرف الذهن وكذا الوجود الذهنى فى مرة و مرتبة اخرى ، ولا يلزم تقدم الشئ على نفسه ولا التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار .

فان قيل : لو كان اتصاف الماهية بالوجود الخارجى بحسب الذهن وكذا اتصافه بالوجود الذهنى بحسب الذهن فى مرتبة اخرى، يلزم توقّف موجدية الماهية فى الخارج على تعقل ذلك الشئ و وجوده فى الذهن، وكذا يلزم توقف موجدية الشئ فى الذهن على تعقله و وجوده فى الذهن مرة ، و هذا كما ترى .

قلنا : مبنى هذا الكلام على توهم ان وجود الشئ فى الخارج او الذهن انما هو باتصاف الشئ بالفعل بالوجود الخارجى او الذهنى ، و ليس كذلك، بل الوجود مطلقا انما هو بتأثير الفاعل فيه لا باتصافه بالوجود بالفعل ، انتهى .

واقول : لا يخفى ما فيه فان المقدمة القائلة بالفرعية لوتمت لدلت على وجوب تقدم ثبوت المثبت له على ثبوت المثبت له فى نفس الأمر و الواقع لا بمجرد الاعتبار ، فيلزم ان يكون الماهية فى الذهن ثابتة فى نفس الامر قبل ثبوت الوجود لها فيه و هكذا فيلزم التسلسل فى الامور النفس الامرية المتحققة .

لكن قد حقق المحقق الخوانسارى فى تعليقاته على الحاشية القديمة : ان التسلسل فى الاعتباريات النفس الامرية ايضاً غير باطل ، لان وجودها فى نفس الامر ليس بعنوان الامتياز و التفصيل بل بعنوان الاجمال الراجع الى وجود ما انتزعت هى منه او نحوه ، والوجود الاجمالى لا يكفى فى اجزاء براهين ابطال التسلسل من التطبيق و غيره ، بل لا بد لها من التميز ، ولا تميز الا بعد اعتبار العقل ، و العقل لا يقدر على اعتبار جميعها ، فينقطع بانقطاع الاعتبار . انتهى .

فليرد عليه ما اورده ، فيصير حاصل توجيهه : ان لاتصاف بين الماهية و الوجود فى الخارج ، لكونه اعتبارياً و صارت مبدء للآثار بجعل الجاعل فيتنزع منها العقل الوجود و يصفها به فيجب ان يكون الماهية حين هذا الاتصاف موجودة فى الذهن ، اى تكون فيه بحيث يصح ان ينتزع منها وجوداً مرة اخرى و يصفها به لامتصاف بالوجود بالفعل ، و اذا كان كذلك فلا مانع ان لا ينتزع العقل الوجود منها ، فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار .

و بقى بعد فى المقام ما يختلج بالبال ، و هو ان المراد من الاتصاف بالوجود اما الاتصاف بالفعل بان يكون الوجود امراً عارضاً للماهية ، او كونها بحيث ينتزع منها و يصفها به .

و على الاول يلزم ان يكون الماهية ثابتة ومتصفة بالوجود فى الذهن

قبل اتصافها بالوجود كما هو مقتضى القاعدة الفرعية من وجوب ثبوت الماهية و اتصافها بالوجود قبل ثبوت الوجود لها .

و على الثانى ، يلزم ان يكون الماهية فى الخارج ايضاً متصفة بالوجود لكونها فى الخارج بحيث يجوز ان ينتزع منها الوجود و ثبت لها ، فلاوجه لقوله : ان ظرف الاتصاف هو الذهن لا الخارج . هذا ، ولا مدفع له .

و حاول صدر المحققين فى اسفاره و غيره تصحيح هذه المقدمة على طريقة القوم حيث قال : ان الوجود كما مر ، نفس موجودة الماهية لا موجودة شئ غيره لها كسائر الاعراض حتى لزم ان يكون اتصاف الماهية به فرع تحققها فى نفسها ، فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى القضايا العقلية . ثم قال : « وهذا الذى اظهرناه انما جريانه على طريقة القوم ، من ان الماهية موجودة و الوجود من عوارضها . . . » انتهى .

اقول : يمكن ان يستنبط مما اسلفناه ما يصلح ان يكون جواباً لهذا التصحيح ، اذ لنا ان نقول : ان الوجود عندهم وان لم يكن عبارة عن موجودة شئ غيره للماهية ، لكن الوجود عندهم هل هو من عوارضها الخارجية او الذهنية ؟ و الاول و ان لم يكن مذهباً للقوم لما صرحوا مراراً ، من ان ليس حال الوجود و الماهية كحال البياض و الجسم مع ما فيه من وجوه البطلان كما سيجع ان شاء الله ، لكن نقول ارجاء للعنان : انه (حينئذ) ايضاً يجرى القاعدة المذكورة ، و هل هو الاكراً على ما فرء ، و على الثانى ، يلزم ايضاً تعدد وجودات ذهنية بناءً على القاعدة .

وان قيل : ان المراد بالعروض ليس الاكونه امراً اعتبارياً زائداً على الماهية فى الذهن ، فيعود مامر من الايراد يندفع الفساد .

ثم قال فى موضع آخر من كتابه : « ان كيفية هذا الاتصاف ان للعقل ان يلاحظ الماهية و يجردها عن كافة الموجودات حتى عن هذا التجريد ، لأنه نحو وجود ايضاً ، فيصفها بالوجود الذى هى به موجودة ، فهذه الملاحظة يصحح قاعدة الفرعية ايضاً من حيث انها تجريد و تخليط معاً لأنها تخلية القابل عن المقبول ، فيكون الماهية مغايرة للوجود ، وهى بعينها نحو من الوجود ، فيكون متحدة معه . فانظر ما اشمل انبساط نور الوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفيه اثباته . . . » انتهى كلامه زيداكرامه .

و اعلم ان هذا الكلام مستنبط من كلام المحقق الدوانى حيث قال فى حواشيه القديمة : لاشكال فى كون الاتصاف بالكلية و نظائرها بحسب الوجود الذهنى ولا فى آن الاتصاف بالفوقية و العمى بحسب الوجود الخارجى ، اذ الوجود ان شرطان للاتصافين كما يدل عليه صحة تخلل الفاء ، نقول : وجد فى الذهن فصار كلياً ، و وجد فى الخارج فصار فوقاً او اعمى ، لكن فى نفس الوجودين اشكال اذ لو شرط فى الوجود الذى هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ، ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجى ليس بحسب الخارج ، لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود فى نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشئ على نفسه ، وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا من الماهية الموجودة بذلك الوجود ، لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجى بحسب الخارج ، فانه منتزع من الماهية الموجودة فى الخارج .

---

١ - بين مذكره صدر المحققين وما افاده المحقق الدوانى بون بعيد نذكره فى المقدمة المفصلة .

فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعدكون الاتصاف مستلزماً لهذا النحو من الوجود ان يكون في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض، وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجى مخلوطة بالوجود الخارجى، وكذا في الوجود في نفس الأمر مخلوطة به بحسب نفس الأمر، وكذا في الوجود العقلى ايضاً مخلوطة به بحسب نفس الامر، لكن للعقل ان يأخذه غير مخلوط بشئ من العوارض، فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار، فهذا النحو من الوجود هو ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر. لا يقال: هذا النحو من الوجود متقدم على ساير الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتّم الكلام.

لانا نقول: ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه، والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم انتهى.

و الغرض من نقل كلامه: بيان ان كلامه (رحمه الله) صريح فى ان هذا النحو من الاتصاف انما يتّم على ما اختاره هذا المحقق من الاستلزام، لاعلى قاعدة الفرعية فتصح هذه القاعدة بما ذكره توجيه بما يأتى عن الاتمام.

و اعلم انه قد اعترض على هذا التحقيق من المحقق المذكور بانه جمع فى مرتبة الاتصاف بين امرين متناقضين:

احدهما - كون الماهية فى تلك المرتبة بحيث يصح انتزاع الوجود عنه، وهذا معنى الاتصاف بالوجود.

و ثانيهما - كون الماهية فى هذا الاعتبار غير مخلوطة بالوجود، و اذا لم يكن مخلوطة بالوجود لم يصح انتزاع الوجود عنها فى هذه المرتبة، و هما امران متنافيان فلا يكون ظرف التعرية ظرف الاتصاف.



ولا يخفى ما فيه لان ظرف التعرية انما هو مجرد اعتبار العقل فلا يلزم من ذلك عدم صحة انتزاع الوجود عنها فى نفس الامر ، فالتعرية بحسب العقل والتخليط بحسب نفس الامر ، ولا محذور فيه كما لا يخفى .

### كلام مع بعض الاعلام

و اعلم ان بعضاً من الاعلام فرق بين الامور الموجودة والامور الاعتبارية فى لزوم هذه القاعدة وجعله مداراً لرد الاعتراض عن الامام و لدفع الاشكال حيث قال : ان هذه القاعدة انما هى مسلمة فى الامور الموجودة الثابتة لشئ كالسواد و البياض ، و اما فى الامور الاتزاعية فلا ، لاعلى سبيل التخصص بل بادعاء جريانها فى احدهما دون الآخر ، لان صحة انتزاع شئ عن شئ لانسلم توقفها على ثبوت منشأ انتزاعه و ان استلزمه .

و فيه ان هذا ليس سوى ما افاده المحقق الدوانى من الاستلزام كما لا يخفى على من له ادنى تأمل فى هذا المقام .

### ايراد تحقيق حقيق بالتصديق

لا يخفى على المتأمل فى هذا المطلب الجليل ، ان هؤلاء الاعلام لم يأتوا بشئ يشفى العليل و يروى الغليل الا ما حقة الدوانى من الاستلزام ، ولولاه لستّم ما افاده بعض المحققين على ما نقل عنه فى الاستدلال بوحدة الوجود حيث قال : و ذلك لانه لا يجوز قيام الوجود بمعنى مبدء الآثار بالماهية من حيث هى بناءً على المقدمة المذكورة و لا بالماهية الموجودة بعين مذكروه فى امتناع قيام الوجود بمعنى الكون والحصول بالماهية الموجودة ، ومن البين ان بين الماهية و الوجود استناداً ، فاذا امتنع

ذلك من جانب الوجود فتعين ان يكون من جانب الماهية ، ولا يمكن ان يكون ذلك الا بان يكون الوجود موجوداً بنفسه من غير ضمّ ضميمة والالزم ما لزم من قيام الوجود بالماهية و ما يكون كذلك ليس الا واجباً بالذات و هو الحق ، سبحانه ، وان يكون الماهيات مستندة اليه نوع استناد به يصير الماهيات موجودة اى منسوبة الى الوجود الحق كالشمس المأخوذ من الشمس و المعلول المأخوذ من العلة، و لما ثبت موجوديتها بهذا المعنى صحّ قيام الاشياء بها و من جملة الوجود بمعنى الكون... انتهى كلامه ملخصاً .

فغاية ما يرد عليه، انا لانسلم القاعدة الفرعية، بل الحق هو الاستلزام. ولا يرد عليه ما قيل ، ان قوله ، و ما يكون كذلك ليس الا واجباً ، ممنوع، فانه لا يلزم من عدم احتياج شئ في ان يكون مبدء للآثار الى ضمّ ضميمة ان يكون واجباً بالذات ، بل الواجب بالذات ما لا يحتاج في ان يكون مبدء للآثار الى الغير مطلقاً ، و يجوز ان لا يحتاج شئ في ان يكون مبدء للآثار الى ضمّ ضميمة ، وان احتاج الى جاعل ، و ذلك لا تافاً نقول : ان وجود زيد بعد ثبوت تأصله و متبوعية الماهية له ، اما ان يكون مخالفة بالحقيقة لوجود الواجب مجعولاً له، يلزم ان يكون اطلاق الوجود المطلق على افراد اشتراكاً لفظياً او متحدة ، ولا تجزى هناك يكون وجوده وجود الواجب و تمّ الدليل ، لكن بقى بعد في زوايا الكلام خبايا استطاع عليه انشاء الله تعالى .

### الوجه الثاني

انا نأخذ من الامور المختلفة معنى واحداً مشتركاً بينها، كالانسان المأخوذ من زبد و عمرو و نحمل عليها ، ولا شك انه بوصف الكلية

لیس موجود آفی الخارج، والالکان متشخصاً بالتشخصات الخارجیة ممتنع الحمل علی امر آخر، هذا خلف، و اذلیس فی الخارج فهو فی الذهن.

### شبهه علیها نبهة

و اعلم انه اورد علی هذا الدلیل بان مفهوم الانسان کما لا یكون فی الخارج الا مشخصاً لا یكون فی الذهن ایضاً الا مشخصاً بالتشخصات الذهنیة، فلا یكون موجوداً لافى الذهن و لافى الخارج.

و لغموض هذا الایراد اعرض المحقق الشریف عن تفسیر الكلية بالاشترک لعدم جواز كون الموجود فی الخارج او فی الذهن مشترکاً بین کثیرین لكون کل منهما متشخصاً بالتشخصات الجزئیة، ففسرها بالمطابقة، فقال: الکلی ما یكون مطابقاً للكثیرین و الصورة العقلیة الحاصلة من زید مطابقة لعمر و بکرو خالد مثلاً فیكون کلیاً، فیصح القول بان الکلی موجود فی الذهن.

و یرد علیه ما قیل: ان مطابقة الصورة العقلیة للكثیرین الموجودین فی الخارج یقتضی مطابقة کل واحد من تلك الکثرة الموجودة فی الخارج للباقی، الا ان یقال: ان المراد من المطابقة هو ان یكون اذا حصل کل واحد واحد منها فی الذهن لا یحصل منه نقش آخر، و مثل ذلك بالخاتم اذا کان متعددأ و موضوعاً علی موضع واحد.

و تنحی بعض عما حققه هذا المحقق ولم یقدر علی دفع الفساد،

---

۱ - مؤلف بعمق کلمات ملاصدرا در برخی از موارد نمیرسد کلام در اینست که ماهیت همانطوریکه نه موجودست نه معدوم، نه کلیست نه جزئی لذا کلیت به نحوی از وجود سعی که وجود مثل نوری از هر نوعی باشد برمیگردد و وجود ظلّی در نفس نقش و رشح و ظل رب ←

فأعترف بأن الكلى لا موجود فى الخارج ولا فى الذهن، بل موجود بوجود ظلتى مثالى، ستعرف تحقيقه من أن الموجود هو الفرد من الوجود و الذاتيات منتزعة منه بالذات و العرضيات بالعرض، و هذا إنما يصح على طريقة القائلين بتأصل الوجود.

و التحقيق فى حل الاشكال مع محافظة كون الكلية بمعنى الاشتراك، ما حققه المحقق الدوانى فى حواشيه القديمة و غيره، و هو أن الكلى انحصار فى الذهن و أن كان متشخصاً فى الواقع بالتشخصات الذهنية، لكن للذهن أن لا يلاحظ معه شئ من مشخصاته، فهو وأن كان فى الواقع مشخصاً، لكن فى هذه المرتبة من مراتب اللحاظ العقلى عار عن التشخصات وكلى، و هذا معنى وجود الكلى الطبيعى فى الازهان بصفة الاشتراك بين افرادها، بمعنى أنه لو وجد فى الخارج فى مادة زيد كان عينه و فى مادة عمرو كان عينه.

#### حل عقد بايراد نقد

قد اورد على اصل الدليل بأن المحققين من الحكماء ذهبوا الى أن الكليات المتأصلة دون الاعتبارية، لها وجود فى الاعيان، بأن يكون انسانية واحدة هى بعينها مقارنة للعوارض التى يتقوم بها شخص زيد و شخص عمرو، و هى مع كل منها غيرها مع الآخر بالاعتبار، فلاحاجة الى القول بوجودها فى الذهن.

و الحق فى الجواب: أن معنى قولهم بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج ليس أن الكلى بما هو كلى موجود فى الخارج، كيف، ولا يتفوه

→

النوع است كما حققناه فى تقرير مشرب صدر الحكماء - جلال -

به جاهل فضلاً عن الحكيم الكامل .

و للشيخ الرئيس رسالة مفردة في التشنيع على رجل غريز المحاسن كثير السن صادفه بمدينة همدان ، وقد توهم : ان معنى قولهم ، ان انكلى موجود ، هو ان ذاتاً واحدة مقارنة لكل واحد من الكثرة المختلفة مطابقة لها مشتركة فيها موجودة في الالعيان .

فقال : هل ابلغ من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء . وكان ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون : ان الاشخاص مشتركة في حقيقة واحدة و معنى واحد موجود ، فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع ، فسبق الى و همه انهم ذهبوا الى ان الحقيقة الواحدة و المعنى الكلى بصفة الوحدة و الكلية واقعة في الالعيان ، و هو فاسد . نعم المعنى الواحد المشترك و الكلى و العام و غيرها قد يوجد في الالعيان ، لكن لا بهذه الاعتبارات . فحقيقة الانسان مثلاً من حيث هو انسان موجودة في الالعيان متصفة بالوجود لامن حيث نوعيته و اشتراك الكثرة فيه ، بل من حيث طبيعته و ماهيته ، و قد فرض العموم لاحقاً بها في موطن يليق بها لحوقه فيه و هو الذهن لا الخارج ، و قد نص الشيخ في ساير كتبه ايضاً بذلك

و الحاصل ؛ ان الموجود في الخارج هو طبيعة الكلى و ماهيته لكن لا بوصف الكلية بل بوجود افراده و انما وعاءه مع هذا الوصف هو الذهن فقط كما عليه المحققون من الحكماء و المتكلمين و هو الحق المتين . و حاصل مقالتهم : انه اذا وجد زيد مثلاً و هو في ذاته حيوان ناطق فكما ان زيداً موجود فكذا الحيوان الناطق ، لان المراد بالماهية

ما به الشئ هو هو، وكيف يكون الشئ موجوداً ما لم يكن ما به الشئ هو هو موجوداً . وليس المراد من كون الكلى الطبيعى موجوداً لكونه جزءاً من الاشخاص الموجودة ، انه موجود بوجود عليحدة وراء وجود الشخص و انه جزء خارجى له كالهولى و الصورة للجسم ، و الا لكان الحيوان شخصاً آخر مكتنفاً بالعوارض الخارجية كما هوشأن الموجودات الخارجية غير هذا الشخص من الحيوان و هو باطل ضرورة ، اذ ليس فى الخارج بالضرورة الاشخص واحد من الحيوان .

و ايضاً ننقل الكلام الى الحيوان الموجود فى ضمن هذا الشخص من الحيوان ، فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملاً على افراد غير متناهية منه .

و ايضاً لما جاز حمل الحيوان على افراده كما هوشأن الأجزاء الخارجية الممتنعة الحمل على المركب منها ، بل المراد انه جزء عقلى له بمعنى ان العقل يحل تلك الذات الموجودة الى ماهية و تشخص، و كل ما يحلل العقل ذات الموجود اليه يجب ان يكون موجوداً بوجود تلك الذات ، والا لكان التحليل اختراعياً محضاً .

و هذا غاية تقرير الكلام فى هذا المقام قد حققه بعض المحققين من الأعلام ، و هذا معنى قول الشيخ فى الهيات الشفا : ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شئ موجود فى الخارج ، لأنه اذا كان هذا الشخص حيواناً - فحيوان ما موجود - فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود، كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة ، فهو بياضته موجود فى المادة، على انه شئ آخر معتبر فى ذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن فى الوجود امراً آخر. انتهى كلامه .

و على ماقررنا الاستدلال ، ظهر اذلال ماورد عليه بعض ذوى

الافضال و هو ان الحيوان ان اريدانه جزء له فى الخارج فهو ممنوع، بل هو اول المسألة، وان اريد انه جزء فى العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة فى الخارج ، الا يرى ان العمى جزء لهذا الاعمى الموجود فى الخارج مع انه ليس بموجود فيه ، و ذلك لما ثبت ان الاجزاء العقلية التى بها الشئ هو هو بحسب وجودها فى الخارج و قياسها على الاعمى قياس مع الفارق ، لما حققه المحقق فى حواشيه القديمة بقوله : لاريب فى ان مفهوم هذا الأعمى ليس ذات زيد مثلاً ، بل نسبته اليه نسبة العرضيات ، فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى ، نعم له اتحاد ما بالعرض مع زيد فهو موجود بوجوده بالذات وكذا الاعمى . انتهى .

ولا يمكن ان يقال : ما الفرق بين الاعمى و الابيض ، حيث حكم بوجود الابيض فى الخارج دون الاعمى ، اذ لما كان الأعمى عبارة عن ذات متصفة سلب البصر وليست الذات مع سلب البصر موجودة فى الخارج و انما الموجود فى الخارج هو الذات و ينتزع العقل منه سلب البصر ، فيصفه بالاعمى ، فلبس مبدؤه موجوداً فيه . بخلاف الابيض ، فانه عبارة عن ذات متصفة بالبياض ، ولا شك انهما موجودان فى الخارج بالذات ، فيوجد الابيض فيه ايضاً بالضرورة . و على هذا يكون البياض و هو العرض موجوداً بالذات و الابيض و هو العرضى موجوداً بالعرض كما هو طريقة القوم القائلين بالفرق بين العرض والعرضى بالذات . ولا حاجة الى ما افاده المحقق الدوانى فى حاشيته القديمة قائلاً : انا لا تؤمن بما بين دفتى الشفا و نقول ، ان لا فرق بينهما الا بالاعتبار ، فان الابيض اذا اخذ لا بشرط شئ فهو عرضى ، و اذا اخذ بشرط شئ فهو الثوب الأبيض مثلاً .

و اذا اخذ بشرط لاشعئ فهو العرض المقابل للجوهر ، فكما ان طبيعة الذاتى جنس و مادة باعتبارين ، فطبيعة العرض عرضى وعرض باعتبارين . انتهى مجمل كلامه .

### فرق فارق و حق شارق

و اعلم ان للماهية معنيين ، احدهما — ما به الشئ هو هو ، و الآخر — ما يقال فى جواب ما هو ، و غاية ما ثبت من الدليل المذكور ، هو ان الماهية بالمعنى الأول موجود فى الاعدان ، و اذا عرفت هذا فتعلم انه لما كان المتأصل عند اكابر الاشراقیین والصوفية هو الوجود — والماهيات ما يقال فى جواب ما هو منتزعة منه — فيكون ما به الشئ هو هو عندهم منحصرأ فى الوجود ، و الماهيات اموراً اعتبارية ، فالوجود من كل شئ فى الخارج هو نفس الوجود له ، لكن العقل ينتزع بوسيلة الحس و الخيال من نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ، و من عارضه ايضاً كذلك ، لا كما زعمه المشاؤون من ان الوجود كما هو منسوب الى الشخص منسوب اليها ، ولا كما زعمه المتكلمون النافون لوجودها ، بمعنى انها غير موجودة لوجود الشخص اصلاً ، بل بمعنى انه موجود بالعرض و الموجود بالذات هو الشخص بناءً على ان اثر الجاعل والاثر المتحقق بالذات عندهم هو نفس وجود الممكن ، والماهية متحدة معه موجودة بالعرض — اتباع وجود الظل لذى الظل — و لما كان ما به الشئ هو هو عند المشاء هو الذى يقال فى جواب ما هو ، لان الماهيات متأصلة عندهم ، فذهبوا الى وجود الماهيات فى الخارج بالمعنى الثانى كما لا يخفى على المتتبع فى كلامهم العالم بحقيقة مرادهم .



### الوجه الثالث

ما افاده صدر الحكماء فى اسفاره : من ان تصور الامور الاتزاعية و المعدومة فى الخارج و نحكم بها على الاشياء ، فلا محالة لها ثبوت ، و ليس فى الخارج لأنها امور اعتبارية ، فوجودها فى الذهن .

#### دفع مشكلات وردع معضلات

اذ اثبت ان للاشياء بماهياتها نحواً من الوجود الظلتى ، وكان لمخالفين شبهات كثيرة وجب التفصى عنها استحكاماً للاعتقاد و تبياناً نلمراد .

### الشبهة الاولى :

[ فى ان ماهية الجوهر جوهر فى الوجودين ]

ان الحقايق الجوهرية بناءً على ان الجوهر ذاتى لها — و قد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات فى انحاء الوجود فالجوهر جوهر ، والعرض عرض فى الذهن ايضاً مع ما ثبت عند القوم ان العلم من الكيفيات النفسانية ، فيلزم كون الجوهر عرضاً ، بل كيفاً ، بل اندراج جميع المقولات المتباينة بالنظر الى ذاتها مع الكيف فى الكيف .

ولاجل صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود ذهنى للاشياء ولدفع هذه الشبهة طرق متعددة :

### الطريق الأول :

ما نقله صدر الافاضل فى الاسفار عن الامام ، حيث جعل العلم مجرد

اضافة بين العالم و المعلوم ، فلاصورة ولاارتسام حتى يجرى فيه الشبهة المذكورة .

و هذا النقل مخالف لما نقل عنه المدقق الشيرازى و غيره ، من انه قائل بالوجود ذهنى . و مع هذا لا يخفى مافيه لما سيحقق ان العلم ليس مجرد اضافة ، بل من الاعراض النفسانية ، و قد صرح به الشيخ فى الشفا مستدلاً عليه .

### الطريق الثانى:

طريقة المحقق الدوانى، و هو ان العلم ليس من الكيفيات النفسانية، بل هو امر ذهنى من مقولة المعلومات ، و ان العلم بالجواهر جوهر ، و العلم بالعرض عرض ، من غير ان يكون له وجود فى نفسه، و اطلاق الكيف عليه مسامحة بينهم مستنداً بانه لو حمل كلامهم على الحقيقة كان فاسداً .

ولا يخفى مافيه ، اما اولاً اذ البرهان قد دل على ان العلم من الكيفيات النفسانية لان الصورة المرتسمة فى النفس لاشك انها امر موجود فى الموضوع ، و معلوم انه غير قابل للقسمة ولا للنسبة فى ذاته فيكون كيفاً .

وما وقع فى كلام المحقق الشريف ، من ان العلم من الموجودات الذهنية ، مبنى على ما حقق عند القوم ، ان الصور العقلية موجودات ذهنية لذى الصورة ، لكنه وجود خارجى لنفسها .

و لعل كلام هذا المحقق صار منشأ لتوهم المحقق الدوانى حيث توهم ان العلم من الموجودات الذهنية بما هيستّها ، و الكيف عرض من

الموجودات الخارجية ، فلا يجوز ان يكون العلم كيفاً . و هو سخي ف ،  
الانرى ان كلمه زيد وجود لفظى لذات ذهنية ، و وجود خارجى لنفسها .  
و اما ثانياً - فلأنه قال فى حاشية القديمة : أنهم صرّحوا بقيام  
الجواهر الحاصلة فى الذهن به ، و صرّحوا بعرضيتها ، ولا شك ان العرض  
من الموجودات الخارجية على ما اعترف به هذا المحقق ايضاً ، فيكون  
المراد من القيام المذكور فى كلامهم القيام الخارجى ، فيكون العلم عندهم  
بالحقيقة عرضاً ، فنسبة المسامحة مسامحة .

و اما ثالثاً - فلأنه لما كانت الصور العلمية عند القوم غير موجودة  
فى الخارج ، لم يتحقق المنافاة بين الجوهرية و العرضية ضرورة امتناع  
اجتماع الموجود فى الموضوع و الموجود لافيه بالقياس الى وجود  
واحد ، فلم يحتج الى قيد - اذ فى تعريف الجوهر ، مع انه قال و  
لذلك زادوا قيد - اذ فى تعريف الجوهر ، و صرّحوا بأنه لا منافاة بينها  
على هذا التقدير .

[ رد على المدقق الشيرازى ]

وافاد المدقق الشيرازى فى بعض تعليقاته فى تشييد مباني كلامه  
ملا باس باتيانته و بيان ما فى بيانه ، فقال : انهم عرفوا الجوهر بماهية  
اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع ، وقالوا ، فائدة قيد - اذ  
ادخال صور الجواهر فى تعريف الجوهر ، فانها و ان كانت باعتبار  
وجودها فى الذهن كانت فى الموضوع و كان عرضاً ، لكن بحيث اذا  
وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع و جوهرأ ، فلو كان صورة  
الحيوان مثلاً موجودة فى الذهن بحسب الوجود الخارجى كوجود  
البياض فى الجسم و هو بحسب هذا الوجود محتاج الى الموضوع ،

دلم یصدق انها اذا وجدت فی الخارج كانت لافی موضوع .  
و ایضاً لو كان العلم بالحيوان موجوداً فی الذهن بالوجود الخارجی،  
وكان عرضاً باعتبار هذا الوجود ، فلو كان جوهرأ ایضاً بناءً علی اتحاد  
العلم و المعلوم بالماهية ، لزم ان يكون شیء واحد جوهرأ و عرضاً  
باعتبار وجوده فی الخارج ، و ذلك غیر جائز .

قال الشيخ بعد ماحقق الصورة الحاصلة من الجوهر فی العقل جوهر:  
فان قيل ، قد جعلتم ماهية الجوهر تارة يكون جوهرأ ، و تارة يكون  
عرضاً ، وقد منعتم هذا .

فنقول : انا منعنا ان يكون ماهية شیء یوجد فی الأعیان مرة جوهرأ  
و مرة عرضاً حتی يكون فی الأعیان لایحتاج الی موضوع ماوفیه یحتاج  
الی موضوع ، ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية یصیر عرضاً ، ای  
یکون موجوداً فی النفس لاکجزء منها... انتهى .

و ایضاً لو كان العلم بالممتنعات موجوداً فی الخارج و العلم متحد  
مع المعلوم فی الماهية ، لكانت الماهية الممتنعة الوجود فی الخارج  
موجودة فی الخارج ، هذا خلف .

و قد ذكر السيد الشريف عند قول صاحب حكمة العين: «الموجود  
فی الذهن موجود فی الخارج» فی جواب سؤال اورده : ان اردت  
قیامه به فی العين ، ای قیامه به بحسب الوجود العینی ، فممنوع ، وانما  
یکون كذلك ان لو كان موجوداً فی العين و ذلك ممنوع... انتهى كلامه.  
وانت خبير بما فيه من الزلل ، اما فی الأول، فلأن المراد من الخارج  
فی تعريف الجوهر هو خارج الذهن، ولا یخفی علی المتصفح بکلماتهم،  
ان اطلاق الخارج علی هذا المعنی شایع فی اطلاقاتهم و اذا كان كذلك ،  
فنقول : فائدة قید - اذا - حیثئذ ، انه اذا قيل ، الجوهر هو الموجود

بالفعل لافى موضوع ، لم يكن الصور العقلية من الجواهر جواهر  
لكنونها بالفعل فى موضوع هو النفس، فقالوا، لادخالها فيها ان الجواهر  
ماهية اذا وجدت فى خارج الذهن كانت لافى موضوع ، فيكون الصور  
العقلية ايضاً جواهر ، ولم يصدق عليها انها بالفعل موجود فى الخارج  
و فى الموضوع .

واما فى الثانى، فلأننا بعد ما بينا انه جوهر بحسب الماهية بمعنى ان ماهيته  
اذا وجدت خارج الذهن كانت لافى موضوع، وان كان عرضاً بحسب هذا النحو  
من الوجود وان كان هذا النحو ايضاً وجوداً خارجياً لأن الخارج المعتبر  
فى الجوهرية هو ما قررنا ، لا يكون شئ واحد جوهرأ و عرضاً باعتبار  
الوجود الخارجى بالفعل، فلا وجه لهذا الكلام. هذامع ما مر من ان الصورة  
ليست موجوداً خارجياً بالنسبة الى ذاته وماهيته، بل بتبعية وجوده فى  
الذهن كما لا يخفى .

و اما فى الثالث ، فلأن القوم قد صرحوا ، بان لاماهية للممتنع الا  
هذا المفهوم الممتنع تحقق مصداق له فى الاعيان، فاذا وجد هذا المفهوم  
فى الذهن و ليس هذا المفهوم ممتنعاً، لم يلزم تحقق الممتنع فى الخارج،  
فلا محذور .

و اما المنع الوارد فى كلام السيد فغير موجّه، لما ثبت ان الحاصل  
فى الذهن علم والعلم من الكيفيات النفسانية الحاصلة فى الموضوع ،  
فبكون قيامه فيه بحسب الوجود العينى ، فالمنع منع فى مقابلة البرهان.

### الطريق الثالث :

ماشيده السيد السند « اسكنه الله صدر الجنان » وهو : « انه لما كان  
ماهية الشئ متأخرة عن موجوديتها ، بمعنى انه مالم يصير موجوداً لم يكن

ماهية من الماهيات ، اذا لمعدوم الصرف ليس له ماهية اصلاً ، و ليس شيئاً من الأشياء ، فمالم يكن له نوع تحمّل ذهناً او خارجاً ، لم يكن ماهية من الماهيات ، فمع قطع النظر عن الوجود لم يكن هناك ماهية اصلاً ، والوجود الذهني و الخارجي مختلفان بالحقيقة ، فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن ، لاستبعاد في ان يتبدل الماهية ايضاً ، فاذا وجد الشئ في الخارج — كانت له ماهية اما جوهرها وكمّها او من مقولة اخرى — واذا تبدل الوجود و وجد في الذهن انقلب ماهيته وصارت من مقولة الكيف .

وعند هذا اندفع هذا الاشكال مع الشبهات الباقية الآتية ، اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقتها الخارجية .  
فان قلت : هذا بعينه هو القول بالشيخ ، و يرد عليه ، انه على هذا لا يكون الأشياء بانفسها حاصلة في الذهن بل امر آخر مبائن لها بالحقيقة .

قلت : ليس للشئ بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينه ، يمكن ان يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن و في الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفاً ، و اذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي ، فان كان المراد بوجود الأشياء انفسها وجودها فيه ، وان انقلبت حقيقتها الى حقيقة اخرى ، فذلك حاصل ، وان اريد ، انها يوجد في الذهن باقية على حقيقتها العينية ، فلم يقدّم عليه دليل اذمؤدّي الدليل ان المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل ليحكم عليه .

ولا يخفى ان هذا الحكم عليه ليس بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر ، فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفاً

بالمحمول ، وان انقلبت حقيقته و ماهيته ، بتبدل الوجود .  
 فان قلت : انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات  
 لخارجية من الجواهر والاعراض و بين الكيفيات الذهنية اى الصورة  
 العلمية مادة مشتركة ، يكون بحسب الوجود الظلى كيفاً وبحسب الوجود  
 الخارجى من مقولة المعلوم كما قرّروا الأمر فى الهيولى المبهمه فى ذاتها  
 حتى الابهام و تصوير باقتران الصورة تارة فاراً او تارة ماءً ، و ظاهر انه  
 ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات .

قلت : انما يستدعيه الانقلاب ، لو كان انقلاب امر فى صفه  
 - كاتقلاب الابيض اسود ، و الحار بارداً ، او فى صورته كاتقلاب النطفة  
 جنيناً والماء هواء- واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا  
 يستدعى مادة مشتركة موجودة بينها ، نعم يفرض العقل لتصوير هذا  
 الانقلاب امراً مبهماً عاماً . « هذه زيدة ما ذكر هذا المدقق فى حواشيه .  
 و اعترض عليه عليه معاصره الجليل بقوله : « لا يخفى على من له ادنى  
 بصيرة ، ان انقلاب الحقائق غير معقولة ، بل المعقول ، ان ينقلب المادة  
 من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى ، و ليس لكل امر  
 يوجد فى الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ، و  
 معلوم ان الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنية التى هى عنده كيف الى  
 الامر الخارجى و هو جوهر مثلاً . و ليت شعرى ما هذا الأمر الواحد  
 الذى زعم انه بحيث اذا وجد فى الخارج كان ماهية ، وكان اذا وجد  
 فى الذهن ماهية اخرى ، وكيف ينحفظ الوحدة مع تعدد الوحدة ؟ ثم  
 تقدم الموجدية غير يّئن ولا ميّتن ، و على فرض التسليم لا يوجب  
 جواز الانقلاب ، اذ العوارض متقدمة كانت او متأخرة ، لا تغير حقيقة  
 المعروض ، فابها انما يعرض لتلك الحقيقة ، فلا بد من بقائها معها .

ثم على فرض الانقلاب، يكون الحاصل في الذهن مغايرة بالماهية للخارج، وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني . و ماذكره من ان حصول الماهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان ، او ينقلب الى ماهية اخرى ، من قبيل ان يقال ، حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان ، او ينقلب فيه الى عمرو مثلاً . ثم طَوَّل الكلام بما نقله يوجب الاطالة ، و الفطرة السليمة يكفي المؤنة في المقام .

و العجب من بعض الأفاضل ، فانه حاول تصحيح مرامه و توجيه كلامه في حواشيه على الشفاء وغيره ، وقال : « انه لما قام البرهان على ان للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتية التي هي مبادئ تعرف الذاتيات عن العرضيات كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز و قبول الابعاد ، و تلك الحقائق الكلية من حيث هي مثالها مثال الهيولى التي اثبتها المعلم الاول من حيث عدم التعيّن و عدم دخولها في حد ذاتها تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمه غاية الابهام ، انما ينحصل و يتعين لها ماهيات بالقياس الى احد الوجودين ، و الحقيقة المائية اذا لوحظت من حيث وجودها العيني الاصيل كانت جسماً سيّالاً رطباً ، و اذا وجدت في الذهن و قام به صارت عرضاً من الكيفيات النفسانية ، فهي بنفسها لا تحصل لشئ منها ولا يدخل تحت واحد من المقولتين بالنظر الى حقيقة المبهمه » انتهى كلامه ملخصاً .

و هذا الكلام مع انه لا يصلح توجيهاً لكلام السيد ، حيث صرح بان الامر مشترك في الوجودين ، لا يصحّ ايضاً ، اما اولاً :

فلان تلك الحقيقة المائية بعد تحصلها بالوجود الذهني اما ان يصدق عليه انه حقيقة من شأنها ان يكون جسماً سيّالاً رطباً ، او لا يصدق عليها ذلك ، و على الاول عاد المحذور ولم يكن انقلاباً ، و على الثاني ، فلم



يكن للحقيقة المائبة وجودين .

و اما ثانياً: فلان هذا التقرير مبنى على تقدم الوجود على تحصل الماهية ، و هذا وان كان مما قال به هذان الفاضلان ، لكن ذلك مما لا يتم الا بعد القول بتأصل الوجود و اعتبارية الماهية ، و هذا مما لم يقل به السيد السند .

فالقول منه بذلك عجيب و توجيه كلامه بذلك كما فعله صدر الافاضل،  
اعجب

#### مقام فيه رد كلام

و اعلم ان صدر المحققين قد اعترض على المحقق الدوانى فى تعليقاته على الشفاء ، « بان كلامه مبنى على ان انقلاب الحقيقة ممتنع ، و هذا مخالف لطريقة ذوى التحقيق ، لما علم من تحقيقاتنا ان انقلاب الحقيقة له صورة صحيحة ، و هو ان للوجود استحالة ذاتية و حركة جوهرية لا بمجرد تبدل الصورة الى الصورة و بالكون و الفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على نحو الاتصال التدريجى فى نفس الصورة و وجودها...»

ثم قال فى موضع آخر منها: و العجب من المولى الدوانى انه مصر " على جوهرية المعانى الجوهرية الذهنية على ان الجوهر ماهية من شأنها اذا وجدت فى الخارج ان يكون لافى موضوع ، و شنع على القائل بكون صورة الجوهر التى فى الذهن من باب الكيف هرباً عن لزوم انقلاب الحقيقة ، ولم يعلم ان ورود انقلاب الحقيقة على ما ارتكبه الزم والصق كما يظهر بادنى تأمل ، فان صورة الجوهر الذهنى يصدق عليها حد الكيف ايضاً ، اللهم الا ان يلتزم فى جميع الحدود التى للانواع

كلها الجوهرية والعرضية ، التقييد بكونها اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا...» انتهى .

ولا يخفى مافيه اما اولاً : فلأن قوله : ان انقلاب الحقيقة له صورة صحيحة. في حيّز المنع ، فان ذلك من مطارح الازهان .

و اما ثانياً : فلان جواز انقلاب الحقيقة على طريقة الحركة الجوهرية لادخل له في تصحيح كلام السيد القائل بالانقلاب . اما اولاً: فلأن انقلاب الحقيقة بحسب الوجودين ليس من قبيل الحركة الجوهرية كما لا يخفى .

و اما ثانياً : فلأن السيد المذكور لم يقل بذلك كما يظهر من كلامه. واما ثالثاً: فلأن لزوم انقلاب الحقيقة على المحقق الدواني مما لا يمكن تصوره ، فانه قال ، بان المعقول من الجوهر جوهر ومن العرض عرض . قوله : ان صورة الجوهر الذهني يصدق عليها حد الكيف لأنه عرض قائم بالذهن ، فلواتقل بعينه الى الخارج لزم الانقلاب .

قلنا : ذلك ممنوع ، لأن العرض من اقسام الموجود في الخارج و الصورة الذهنية عنده ليس بهوياتها الذهنية موجوداً خارجياً ليصدق عليه حُدد الكيف الذي هو عرض ، بل موجودات ذهنية، فليت شعري ما الوجه في لزوم الانقلاب كما لا يخفى على اولى الألباب .

### الطريق الرابع

ما افاده صاحب الشفاء فيه في فصل معقود لبيان عرضية العلم ، لا بأس بان ننقل كلامه تزييناً

قال : —فصل— في العلم ، وانه عرض ، واما العلم ، فان فيه شبهة، و ذلك ان لقائل ان يقول ، ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات

مجردة عن موادها، وهى صور جواهر واعراض، فان كانت صور الأعراض اعراضاً فصور الجواهر كيف يكون اعراضاً ، فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا يكون فى موضوع البتة ، و ماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسب الى الوجود الخارجى .

فنقول : ان ماهية الجوهر جوهر ، بمعنى انه الموجود فى الأعيان لافى موضوع ، و هذه الصفة موجودة للجواهر المعقولة ، فانها ماهية شأنها ان يكون موجودة فى الأعيان لافى موضوع ، اى ان هذه الماهية هى معقولة عن امر وجوده فى الأعيان ان يكون لافى موضوع ، و اما وجوده فى العقل بهذه الصفة ، فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر، اى ليس حد الجوهر انه فى العقل لافى موضوع ، بل فى حده انه سواء كان فى العقل اولم يكن ، فان وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع...» ثم مثله بعد كلام بقوله : «وهذا قول القائل، ان حجر المقاتيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد ، فاذا وجد مقارناً لجسمية كف الانسان ولم يجذبه و وجد مقارناً لجسمية حديد ما فجذبه ، فلم يجب ان يقال انه مختلف الحقيقة فى الكف و فى الحديد ، بل هو فى كل واحد منهما بصفة واحدة و هو انه حجر من شأنه ان يجذب الحديد ، فانه اذا كان فى الكف ايضاً كان بهذه الصفة . واذا كان عند الحديد ايضاً كان بتلك الصفة ، فكذلك حال الماهيات فى العقل...» ثم قال : «وليس اذا كانت فى العقل فى موضوع فقد بطل ان يكون فى العقل ماهية مامن شأنه فى الأعيان لافى موضوع .

فان قيل : قد جعلتم ان الجوهر هو ماهية لا يكون فى موضوع اصلاً، وقد صيرتم ماهية المعلومات فى موضوع .

فنقول : قد قلنا انه لا يكون فى موضوع فى الأعيان اصلاً.

فان قيل : فقد جعلتم ماهية الجوهر ا نه تارة يكون جوهرأ وتارة يكون عرضأ وقد منعتم هذا .

فنقول : انا قد منعنا ان يكون ماهية شئ اوجد في الاعدان مرة عرضأ و مرة جوهرأ حتى يكون في الاعدان يحتاج الى موضوع ما ، وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضأ اى يكون موجودأ في النفس لا كجزء منها...» انتهى كلامه ملخصأ .

و تقرير الشبهة الاولى : ان العلم عرض فكيف يجوز القول بان ماهية الجوهر حاصلة في الذهن ؟ واجاب بانه وان كان عرضأ لكنه يصدق عليه انه ماهية اذا وجدت في الاعدان كانت لافى موضوع و لانعنى من الجوهر الا هذا .

و تقرير قوله: فان قيل قد جعلتم (الى آخره) انه حينئذ يلزم ان يكون شئ واحد جوهرأ و عرضأ و هو محال .

فاجاب بعدم استحالة اذا كان بحسب الوجودين ، فهو عرض بحسب الوجود الظلى ، وجوهر فيه لكن بحسب الوجود الخارجى ، لان امتناع اجتماعهما انما هو باعتبار لزوم استغناء شئ عن الموضوع واحتياجه اليه ، و ذلك محال اذا كان بحسب ظرف واحد ، فاذا كان الاستغناء فى وعاء والاحتياج فى وعاء آخر ، لم يكن محذور فيه كما لا يخفى .

و نعم ما افاده بعض المحققين فى توجيهه فى بعض كتبه : ان التحقيق عندى ان الصورة الجوهرية ليست بحسب خصوص وجودها انذهنى جوهرأ بل تلك الصورة ماهيتها جوهر و تلك الماهية لها فردان بحسب الوجودين ، لان الفرد عبارة عن الماهية المحفوفة بالعوارض ذهنية كانت اوارجية ، احدهما الفرد الخارجى وهو جوهر ايضأ و الآخر اعنى الفرد الذهنى بحسب خصوص وجوده الذهنى عرض خارجى

و جوهر ذهني ، والماهية المشتركة جوهر لعدم احتياجها في ذاتها الى الموضوع و الاحتياج العارض بحسب خصوص وجوده الذهني لا يضّرنا اذ مايستغنى بحسب ذاته عن شئ ، يجوز كونه بحسب حال من الاحوال محتاجاً اليه لكن مايقتصر في ذاته الى شئ لا يجوز كونه بحسب حال من الاحوال مستغنياً عنه ، فالعلم عرض والمعلوم اعني الماهية المشتركة جوهر ، وليس المعلوم هو الفرد الخارجى الا بالعرض وكون الوجود الذهني هو حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا يستدعى سوى كون ماهية الاشياء حاصلة في الذهن ، انتهى كلامه رفع مقامه .

ولا يخفى انه حصن حصين في دفع ذلك الايراد المتين ، واورد عليه صدر المحققين في حواشيه على الشفاء بان الذي ذكره وان ازال الاشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضاً لكن يجب ان يكون العلم بكل مقوله من تلك المقولة ، فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرأ وكيفاً ، فكذلك صورة الكم في العقل كمأ وكيفاً ، و على هذا القياس ، فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة ، على ان المنافاة بين الجوهر والكيف ليست الا من جهة العرضية و عدمها ، لان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنى مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر العرض باعتبار ، صدق عليه حينئذ انه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضى شيئاً منهما ، فيكون لامحالة كيفاً ، انتهى .

وانت ( بعد ما حققنا من ان العرضية عرضت له بحسب وعاء و الماهية ماهية من حقها ان يكون في الخارج لا في موضوع ) خير بإمكان القول بذلك في الكم ايضاً لان ماهية الكم اذا صارت معقولة صارت كيفاً وغير فابلة للقسمة ولا للنسبة ، لكن تلك الماهية من حقها انها اذا وجدت في الخارج

كانت منقسمة افتلك الماهية التي هي كيف في الذهن ماهية من شأنها ذلك في الاعيان ولا محذور فيه اذ ليس الانقسام ولا سائر عوارض الكم من عوارض ماهيته ولا مأخوذاً في حقيقته حتى لو لم يكن ثابتة لها في الذهن لزم التخلف و ان كانت ثابتة لزم اجتماع كيف والكم في امر واحد وكذلك الحال في سائر الاعراض .

واما العلوة فليث شعري ماذا مراده منها فانه ان اراد ان ماهية انجوهر لا يكون في الذهن ماهية الجوهر اذ يصدق عليه فيه انه كيف ، ففيه اولاً انه ممنوع اذ لعل ذلك الصدق يكون صدقاً عرضياً و ذلك لا ينافي كون الصورة المعقولة من حيث ذاته جوهرأ .  
و ثانياً انه خلاف ما شهد به البرهان الدال على حصول ماهيات الاشياء في الذهن .

وان اراد انه يكون في الذهن كيفاً فكيف يجوز ان يكون جوهرأ لاستحالة اجتماعهما .

ففيه انه اعادة لاصل الشبهة بعد ما اجاب عنها بجواب صواب فيه

---

۱ - هیچ مؤلف توجه باصل اشکالات ندارد ، مگر ممکن است با اختلاف اعتبارات بین متقابلان جمع نمود و تغایر اعتباری را رافع جمع بین نقائص قرارداد ؛ شی اگر بحسب ذات جوهر باشد یا با بالذات از مقوله کم بشمار آید ، امکان ندارد بحسب وجود کیف نفسانی باشد .  
شیء که بحسب جوهر ذات ، جوهر باشد باید بر آن کلیه آثار جوهری مترتب شود ، نه آنکه فقط حافظ جوهریت و کمیت امری این باشد که اگر در خارج متحقق شود فرد جوهر و یا مصداق کم خواهد بود .  
قائل به شبیح بقول محقق دوانی نیز عاجز نیست از اینکه بگوید ، شبیح ذهنی از انسان اگر در خارج باشد مصداق انسان است و در ذهن یصدق علیه انه شبیح .

شفاء لاولى الالباب .

و بما حررنا كلام الشيخ و بما هو الصريح من مرامه حيث انه بصدد تصحيح كون العلم عرضاً و دفع شبهاته مع ما صرح هو نفسه، بان العرض من الموجودات ، ظهر انه لادلالة فيه على عدم كون العلم من الموجودات الخارجية كما استشهد به بعض المدققين سابقاً ، على انه لو لم يكن العلم من الموجودات الخارجية لم يكن محتاجاً في دفع الشبهات الى ما ارتكبه بل لم يكن له وجه اصلاً، و هذا و فاء على ما وعدناك سابقاً .

### الطريق الخامس

للمدقق القوشجي ، و مبناه على الفرق بين القيام بالذهن والحصول فيه ، و هو ان الحاصل في الذهن عند تصورنا الجواهر امران: احدهما - ماهية موجودة ، و هو معلوم وكلي وجوهر و هو غير قائم بالذهن ناعتاله ، بل حاصل فيه حصول الشئ في الزمان و المكان .

و ثانيهما - موجود خارجي و علم و جزئي و عرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا يرد هذا الاشكال ولا سائر الاشكالات البتة ، اذ مأخذ هذا كيف انما هو من جهة كون شئ واحد جوهرًا وكيفًا .

و اورد عليه انه ان اراد ، انهما امران متغايران بالاعتبار كما ذهب اليه الشيخ ، فلم يكن طريقة عليحدة ، وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات ، ففيه اولاً : انه مخالف للذوق والوجدان، وثانياً: ما في الحاشية القديمة من ان المشهور في تصور الاشياء منحصر في مذهب التحقيق ، و هو ان الاشياء لماهياتها حاصلة فيه، و مذهب الشيخ و هو ان الماهيات لم تحصل في الذهن حقيقة بل شبحتها قائم به وحصولها في الذهن مجاز

عن قیام شبجها به علی مانتقل المحققون مذهبهم ، فالقول بان الاشياء  
حاصلة بانفسها فی الذهن وكانت هناك كيفية قائمة بالذهن ، جمع بین  
الرأین .

و ثالثاً : ما افاده المدقق الشیرازی فی حواشیه علی القدیم ، انه  
معلوم بالضرورة ان كلما قام لشيء يكون حاصلًا فيه ، ضرورة ان القيام  
ليس الا الاتصاف الذي مرجعه الوجود و الحصول الرابطي ، فحينئذ  
لا يكون فرق بين الكيفية والماهية المعلومة ، بان الاول قائمة بالذهن  
غير موجودة فيه ، والثانية بالعكس .

ورابعاً : ما افاده صدر الحكماء فی الاسفار و غيره ، و هو ان كل  
صورة مجردة قائمة لالشيء ، فهي عاقل لذاته ، فيلزم عليه ، انا اذا تصورنا  
المعقولات يحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة ؛

ولا يخفى على المتفطن ما في الايراد الثالث والرابع ، اما في الثالث ،  
فلان له ان يقول : ان القيام يستلزم الاتصاف والحصول الرابطي ، لكن  
لا ينعكس ذلك اذ الجسم حاصل في المكان و ليس المكان متصفاً به  
بالضرورة ، فليس كل حصول رابطي اتصاف ، فلم لا يجوز ان يكون الماهية  
حاصلة لديه غير حالة فيه ، بخلاف شبجه ، فلا يكون عرضاً .

واما في الرابع ؛ فلان له ان لا يسلم هذه المقدمة و يقول ان كل  
صورة مجردة قائمة بذاته غير مخلوط لشيء آخر عالم بذاته كما يقولونه  
في الهيولي ، وستعلم تحقيقة ان شاء الله ولا شك ان الماهية الحاصلة في  
الذهن مخلوطة بامر غريب ، فلا يكون عالمة بذاتها .

و اما انه احداث مذهب جديد ، فلا يصير ايراداً دالاً على فساد ،  
نعم يرد حينئذ انه لا يصير جواباً من قبل القائلين بارتسام حقائق الاشياء  
في الذهن ، و لعل ذلك هو مراد المحقق المذكور ، لكن لو امكن اثبات



ان الماهية الحاصلة فى الالهن امر موءوء فى الالهن و بينهما االالاص ناعلى و ووءوء رابللى ، يكون عىن ووءوءا فى نفسها و موءوءة فىه لالءءء منها ، فىكون عرضاً فكىف يمكن القول بالانه حاصل فىه ، لابلرلى الالول ، لكان اللى الراء .

### الطرىق السادس

ما فىهم من كلام صاءر الالاضل فى كئبه ، من انه كما ووءء فى الالارء شلص كرءء ملاء و ووءء معه االائاه و عوارضه كاللوان والاضالء بوءوء واءء منسوب الى االائاه بالاءا والى عرضائاه بالعرض ، و مصال الال الالالوم ، و مصال الال الالوم ، فكذلك الال فى الموءوء الالنى فان من جملة الموءوءاا الالارئة العلم واءا ووء فرء منه فى النفس وهى ماة عقلية كما ان الهىولى ماة حسية ، فانما االعىن ملاء مع ماهية المعلوم ، و يكون ذلك الفرء من المعلوم ، ووءراً او كما او كىفاً ، فعءء ذلك ىصء علىه الكىف و الوءهر ملاء ، لابلان يكون كلاهما مقولة له اى لئساً عالىاً ، بل بان يكون اءءهما لئساً مقنومالاه والآخر عرضاً عاماً .

لكن الالولى والالارب الى الاللىق ، ان يكون الكىف لئساً بعءأ له ، والعلم لئساً قرباً ، والوءهر عرضاً عاماً ، والالسان ملاء فصلاً ملاءلله و ملاءأ به بللى ىصىر ملاء العلم بانضمام هءه الاللىقة المعلومه الى االاء واءة مطابقة لها .

ولى فىه نظر ، فان كون النفس ماة مبهمة لئر معىنة فى اءاااه بل ملاءن بلللىن المعلوم ، امر لئر معلوم ، و سىللى الاللىقه ، ان شاء الله ، مع ان صءق الوءهر على الصور العقلية من الوءاهر صءقاً عرضياً ،

مناف لقولهم ان الجوهر جنساً لماتحته ، وان الذاتيات محفوظة في كلا الوجودين، كما لا يخفى ، وكذا ما استفاد من كلام الخفري في تعليقاته على الامور العامة ، من ان الجوهر جنس لتلك الصور والكيف عرض، و تعريفهم الكيف بما ذكر تعريف بالاعم ، و هو جنس لماتحته من افراد تلك المقولة و عرض للصور الجوهرية ، لما صرحوا ان المقولات كلها اجناس عالية لجميع ماتحته ، فلا يكون هذا الجواب جواباً عن قبلهم. و لعل هذا التوجيه مبني على ما قال في اسفاره من ان اصل الاشكال و جوابه مبني على ان جميع المقولات ذاتيات لجميع الافراد بجميع الاعتبار ، و هو مما لم يقيم عليه برهان ، و ما حكم بعمومه وجدان، و هو الذي جعل الافهام صرعى و صير الاعلام حيارى ، و لولا بعض كلماته لا يمكن حمله على ما سلفنا من التحقيق، فتأمل فانه دقيق و بالتأمل حقيق.

### الطريق السابع

طريقة مضمونة عن غير اهلها ، و لهذا اخترت بيانه تفخيماً لشأنه و تعظيماً لمكانه ، فان الحق خير ما يختم به الكلام ، و هو ايضاً ما استفاد من كتب صدر الاعلام موافقاً لما افاده القدماء من الكرام ، و هو ان الله، تبارك و تعالى ، خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء في عالمها ، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدرة ، و المانع من التأثير العيني ، غلبة احكام التجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعدام بصحبة المادة ، و كل صورة صدرت عن الفاعل الغالب تنليه احكام التجرد ، يكون لها حصول تعلقى بذلك الفاعل ، بل حصولها في نفسها عين حصولها لفاعلها ، و ليس من شرط حصول شئ لشئ ان يكون حالاً فيه ، و صفاً له بل ربما يكون ذلك الحصول من دون قيامه

به بنحو الحلول كحصول صور الموجودات للبارى ، تعالى ، لا بطريق الحلول ، وكل صورة حاصلة لمجرد اى نحو كان ، فهى مناط عالميته بها ، سواء كانت الصورة عين الشئ العالم ، كعلم النفس بذاتها ، او غيره ، فيكون حصولها اما فيه ، بان يكون قابلاً لها و اما منه بان يكون فاعلاً لها ، فالحصول للمجرد الذى هو العالمية ، اعظم من حصول او الحصول فيه اوله .

فللنفس الانسانية عالم خاص فى حد ذاتها من الجواهر والاعراض يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات اخرى ، و الا يتسلسل ، و ذلك لان الله ، تعالى ، خلق النفس كلمة جامعة لتكون مثلاً لذاته وصفاته وافعاله ، فان الله ، تعالى ، منزّه عن المثل لاعتن المثل ، ليكون معرفتها مرقاه لمعرفته ، فجعل ذاتها مجردة ذات قدرة و ذات جميع صفات الكمال وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة باريها ، يخلق ما يشاء و يختار ما يريد ، الا انها وان كانت من سنخ الملكوت ، لكن لما كانت واقعة فى مراتب النزول ، كثر الوسائط بينها و بين ينبوع الوجود ، فصار وجودها ضعيفاً وقوته وهناً ، فلهذا ما يترتب عليها من الآثار يكون فى غاية ضعف الوجود ، بل صار وجود ما يترتب عنها من الصور العقلية و الخيالية اطلاقاً واشباحاً للموجودات الخارجية الصادرة عن البارى ، وان كانت الماهية محفوظة فى الوجودين ، و لذا لا يترتب عليها الآثار الخارجية الا لبعض المتجردين عن جلباب البشرية ، فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس يقدرّون على ايجاد امور موجودة فى الخارج يترتب عليها الآثار الخارجية ، و هذا الوجود للشئ الذى لا يترتب عليها الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور ، يسمى بالوجود الذهنى . فالنفس يشاهد الصور الخيالية والحسية بعد صدورها عنها بالعلم الحضورى الاشرافى لا بعلم آخر حصولى ، و الناس لفى غفلة عن عالم الغيب و عجائب فطرة الانسان

لاهتمام مهم بمشاهدة المحسوسات « فنسوا الله فاناسهم انفسهم » فعند ذلك ظهر سر حديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

واما حال النفس بالقياس الى الصور العقلية من الانواع المتأصلة، فهي بمجرد اضافة اشراقية يحصل لها الى ذوات عقلية و مثل نورية واقعة في عالم الابداع موجودة في صقع الربوبية . وكيفية ادراك النفس اياتها ، ان تلك الصور النقية لغاية شرفها و علوها و بعدها عن اقليم النفس المتعلقة بالاجرام ، لم يتيسر للنفس ان يشاهدها مشاهدة تامة نورية ويراها رؤية كاملة ، لالحجاب بينهما او منع من جهتها ، بل لتصور النفس عن ادراكها ، فلا جرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة كابصارنا شخصاً في هواء منعبر ، ولأجل ضعف الادراك يكون المدرك و ان كان شديد القوة قابلاً للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولى بذلك المدرك العقلى لانها اشباح لحقيقته و مثل لذاته ، فان ضعف الادراك كما يكون تارة من جانب المدرك لضعفه كعقول الاطفال اولمانع خارجي كالنفوس المتعلقة بالأبدان فكذلك قد يكون من جانب المدرك اما من جهة ضعف وجوده كالزمان والعدد والحركة ، واما من جهة كماله و غاية ظهوره كالعقول الفعالة، و ربما يغلب فرط جماله عليها فيصير مقهورة مغلوبة كما في ادراك العقل ، الواجب الوجود ، فلما حقق ان النفس لا يقوى على ادراك المثل النورية ، فلذلك يعرض لها الإبهام و الاشتراك بالنسبة الى اشخاص هي معاليل تلك الصور العقلية ، والمعلول متحد مع علته خبرياً من الاتحاد ، فالنفس عند ادراك المعقولات الكلية يشاهد ذواتاً

---

۱ - يعنى : يعرض للصور الإبهام للنفس وظنى ان المؤلف يزعم ان الإبهام يحصل للنفس . اين عبارات مذکور در مقام از اسفار نقل شده است .

نورية مجردة لابتجريد النفس إياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء ، بل بمسافرة من المحسوس الى المتخيل ثم منه الى المعقول ، وارتحال لها من الدنيا الى الآخرة ، ثم الى ماورائها ، و سفر من عالم النملك الى عالم المثال ، ثم الى عالم العقل ، و هذا معنى اتصال النفس بالعقل عند تصورهما الامور الكلية .

ولما ثبت ان قيام الصور الحسية والخيالية بطريق الفعل والايجاد، و الصورة العقلية بطريق الاتصال الى الذوات العقلية و الاتحاد معها نوع اتحاد ، و ليس فى شئ منها حلول فيها وانطباع ، فلا يكون عرضاً بل العلم بكل مقولة من جنس تلك المقولة ، فلا محذور اصلاً، لكن مبنى هذا التحقيق هو اتحاد العاقل والمعقول .

و حاصل هذا الكلام على ما يظهر من كتبه فى غير هذا المقام ، ان العناية الربانية لما قضت بايجاد مثال لذاته و صفاته و افعاله ، فاوجد نشأة جامعة لجميع النشآت والعوالم مع وحدته ، فلها وجود جمعى منطو على نموذج ما فى انعالم الاكبر من الجواهر والاعراض ، فاحساس النفس و تخيلها عبارة عن تمثيلها بصورة المحسوس والمتخيل و ابراز ما فى زوايا الخمول فى الوجود الجمعى ، فليس النفس امراً متعيناً فى حد ذاته باقياً بحاله ، والاشياء مستحيلة متغيرة بل الأمر بالعكس اولى من ذلك، فالنفس كلما تخيلت شيئاً تصورت بصورته و صارت به شيئاً موجودة غير ما كان قبل تصوره .

مثلاً اذا تصورت الحجر ابرزت حقيقة الحجرية المكمونة فى وجودها و تصورت بها فهى متجددة حسب تجدد التخيلات و هى باقية بحالها .

و اما تعقلها فعبارة عن اتحادها بالصورة العقلية او العقل و صيرورتها

عقلاً و معقولاً، و هذا هو معنى مذهب اليه فرفور يوس و اتباعه من اتحاد الحاس و المحسوس والعقل و المعقول ، لا ما يفهم من ظواهر كلماتهم من صيرورة النفس شجراً خارجياً متحداً معه فى الخارج الذى يحكم بخلافه بدهاة العقل الصريح ، ولكن هذا طور وراء طور العقل موقوف على كون النفس امرأ متجدداً سيّالاً، و هو مما لا ينفى البرهان<sup>١</sup> على اثباته ، و انما يصح على تقدير كون العلية عبارة عن تطور العلة<sup>٢</sup> بطور المعلول حتى يجوز ان يكون النفس عند ايجاد الصور الخيالية متصوراً بصورها ، و هذا امر ذوقى ، و على كون الحصول للفاعل علماً، و هذا ايضاً عند القوم فى محل المنع و يستسمع تحقيقه .

#### دفع مفاسد مع متاع كاسد

ربما قررنا مذهبهم بقدر وسع الالفاظ عن تصويره و قبول القلم لتسطيره ، لم يبق مجال لما اورده الشيخ فى الاشارات عليه و تبعه انشراح المحقق فى سيره و قرره صاحب المحاكمات بأجلى تقرير حيث قال : « اعلم ان صيرورة الشئ شيئاً آخر يطلق على معان ، انتقال الشئ

١ - يظهر من هذه الشكوك و الحيرة ان المؤلف ليس فى وسع فهمه ادراك مارامه صدر الحكماء و هو « قده » قد اقام البراهين العقلية الصرفة من دون توقفها على اصل عرفانى على اثبات الحركة الجوهرية و حدوث النفس حدوثاً جسمانية و دفع الشكوك التى منعت القوم عن الاذعان بالحركة الذاتية فى الجسمانيات - ج - .

٢ - و لعمر الحبيب ان الاذعان بتجدد النفس و تحركها الى المعقولات غير متوقف على تطور العلة فى المرايا وان كان هذا ايضاً حقاً مطابقاً للبرهان عند صدر العرفاء و الحكماء .

من صفة الى اخرى، كما يقال صار الماء هواءً والأسود ابيض ، و انتقال  
الشئ الى ماتركب منه و من غيره، كما يقال : صار الخشب سريراً ، و  
هذان معنيان معقولان .

وكون الشئ عين شئ آخر و هو غير معقول « انتهى .

و قال الشارح المحقق : و ههنا ليس المراد هو المعنيين الاولين ،  
بل المراد منه بالحقيقة هو المعنى الأخير .

و ذكر الشيخ ، ان ذلك قول شعري غير معقول . ثم استدل الشيخ  
في بطلانه بما قرره صاحب المحاكمات بانه ، اذا اتحد شيان وصارا  
شئاً واحداً ، فهنا امران ؛ ما قبل الاتحاد و هو شيان ؛ و ما بعده و هو  
شئ واحد ، فالأمران ان كانا موجودين او معدومين ، فلا اتحاد قطعاً ،  
و ان كان احدهما موجوداً و الآخر معدوماً ، فان كان المعدوم هو الثاني،  
لهم يحصل من الاتحاد شئ ، وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد ، و ان  
كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانياً لأنه موجود ، و من الممتنع  
ان يصير المعدوم عين الموجود . ثم اورد عليه أيضاً بان الجوهر العاقل  
بعد الاتحاد بالنعقول اما ان يكون هو الذي كان اولاً ، فان كان هو الذي  
كان قبله ، فلا فرق بين تعقله ولا تعقله ، ولولم يكن هو الذي كان بل  
زال شئ - فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حال له ، فان كان ذات  
العاقل فهو انعدام له لا اتحاد ، و ان كان حالاً من احواله فهو استحالة  
لا اتحاد ، و مع ذلك فلا بد ان يكون هناك هيولى مشتركة بين الاتحاد  
و عدمه ، لان النفس اذا بطلت او تغيرت تحتاج الى مادة .

هذا ما اورده على القائلين باتحاد العاقل والمعقول .

و الجواب : انا قدينا ان مرادهم من ذلك ليس من قبيل اتحاد زيد  
مع عمرو حتى يكون غير معقولة ، بل انهم يقولون ، انه كما ان الهيولى

متجددة حسب تجدد الصور ، فكذلك النفس ايضاً متجددة حسب تجدد الصور المعقولة ، فتعقلها عبارة عن تطورها باطوار الصور المعقولة و ؛ لها الى مراتب الموجودات المتغيرة كما هو مقتضى العلية عندهم ، و كما ان الهیونی مبهمه فی ذاتها و متعیّنة بالصورة ، كذلك النفس مبهمه متعیّنة بالصورة مخيله او معقولة ، فاتحادها معها من قبيل اتحاد الهیولی بالصورة و الجنس بالفصل ، فكما ان الهیولی المائیة يتجدد عليها الصورة الهیئة فكذلك النفس ، و اذا تمهد ذلك ظهر ضعف الوجود الثلاثة :

اما الاول — فباختيار الشق الاول ، واما الثاني — فلأن مبناه على حمل الاتحاد باتحاد الأمرين الخارجيين كزید و عمرو ، واما الثالث — فلأننا نختار ان الزائل حال النفس و صورتها المتصورة بها الوجود معها بوجود واحد ، فانسلب عنها تلك الصورة و تصورت بصورة اخرى و اتحدت معها — كالهیولی — و لابد للصورتين من امر مشترك موجود فی الحالين ، و هو هیهنا ماهیة النفس المتصورة بهما ، و لاحاجة للنفس الى المادة ، و الا لكان للهیولی المتغيرة هیولی اخرى ، و لم يمتل النفس حتى يحتاج اليها .

فظهر سرّ ما قيل : ان كلمات القدماء مرموزة « ولارد » على الرمز « فان فيها اسرار مكنوزة .

١ — و النفس يتجدد باعتبار هیولائها القابلة لان النفس قبل حصول التجرد تكون عين المواد و بعدئليها الى مقام التجرد لاتصير مجردة صرفة و مادام لها التعلق بالمادة البدنية يتحرك من جهة هیولائها القابلة و مادتها المستعدة و مما ذكرنا ظهر ما في كلامه و لاحاجة للنفس الى المادة — جلال —



## كلام نئيس آخر على الرئيس

واعلم ان القائلين باتحاد العقل والمعقول ، تارة يقولون بان النفس يتحد

مع الصورة العقلية ، و تارة يقولون ، انها يتصل بالعقل الفعال ، و لعل المآل واحد عند التحقيق ، وقد بينالك مابه يمكن تصوير كلا القولين ، اما الاول فظاهر ، واما الثانى فبصيرورة النفس بعدما كانت من سنخ الماديات و عالم المثال عقلاً بالفعل ، فبقدر خروجها من القوة الى الفعل تعقل الأشياء ، فلايرد ماوردده الشيخ على القائلين بالاتصال بالعقل الفعال ، بان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال ، او به من حيث هو ، والاوّل يستلزم تجزئة العقل ، والثانى علم النفس بجميع المعلومات ؛ على ان المحال المذكور فى اتحاد النفس بالعقول قائم فى اتحاد النفس بالعقل المستفاد .

ثم ههنا يلزم محال آخر ، و هو اتحاد الذوات العاقلة ، لاتحاد كل منها بالعقل الفعال ، كما يلزم ثمة اتحاد المعقولات المختلفة ، كما قرره صاحب المحاكمات .

اما الاول : فباختيار الشق الثانى ، قوله : يلزم علم النفس بجميع المعلومات .

قلنا : ممنوع ، بل انما يلزم بقدر اتصالها و خروجها من القوة الى الفعل .

و اما الآخرين : فبيان كيفية الاتحاد على ما بينا هذا .

و انما قلنا ، ان مآل المذهبين واحد ، فلأن الشيخ قال مشيراً الى القائلين باتحاد العاقل بالمعقول : هؤلاء ايضاً يقولون ، ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً ، فانما يعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال ،

و هذا حق . قالوا ، واتصالها بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال ، لأنها يصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس ، فيكون العقل المستفاد . انتهى كلام الإشارات .  
فهم تارة يقولون باتحادها مع الصور المعقولة ، واخرى مع العقل ، و على كليهما يكون العاقل والمعقول متحداً .

ولا يخفى ان صدرالمحققين اختار المقالة الثانية ، و رعى كلامه يدور على الحركة الجوهرية و سيرورة المادى مجرداً . فاورد عليه بانه يلزم فساد النفس بعد سيرورته عقلاً وان لا يكون هذا الانسان انساناً ، وان لا يكون النفس والعقل حقيقتان متباينتان ، مع ان العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته و فعله ، والنفس في ذاته دون فعله . ولايرد عليه شئ من ذلك ، لأننا لانسلم ان ذلك فساد النفس ، بل نسالها و خروجها من القوة الى الفعل . ولانسلم استحالة كون الانسان حينئذ من حزب الملائكة المقربين والحافين حول العرش المتين و ان كان في هذا العالم ، فان تعلقها حينئذ بالبدن ليس للاحتياج اليه في فعله بل لمصالح اخر لا يعلمها الا الراسخون في العلم .

الا ترى ان النبى ، صلى الله عليه وآله ، كان يرى من خلفه كامامه ، وليس من شأن القوى البدنية ذلك و غير ذلك من الآثار ، كشق القمر بالإشارة و ساير ما ظهر من الأولياء والأبرار على ماوصل الينا باخبار أخبار الأخيار .

واما الثالث : فلما بينا من ابتناء كلامه على الحركة الجوهرية ، فيصح سيرورة شئ شيئاً آخر مبايناً له في الحقيقة ، ولولا خوف الاطالة و خروج الكلام عما هو المطلوب في المقام لاستوفيت حق المرام ، لكن ما ذكرناه كاف لاولى الأبصار ، و من لا بصيرة له لم يفدله التكرار .

## رَدِّ برهان بكلام فرقان

و اعلم ان لصدر الافاضل فى كتبه برهان مستحدث على اعادة فكره لا يخلو عن الفائدة ذكره و هو ، انه قال بعد بيان اتحاد الحاس بالمحسوس ، فكذلك الحال فى القوة العاقلة و صيرورتها عقلاً بالفعل ، فان العقل ليس كما اشتهر بين الحكماء انه بتجريد النفس الصورة عن المادة و عوارضها تجريداً تاماً من قبل النفس فيصادفها و يصير بها عقلاً بالفعل ، فزعموا ، ان الجوهر المنفعل العقلى بذاته المعراة عن الصورة العقلية يدركها .

و ليت شعرى ، اذالم يكن له فى ذاته صورة المعقولات فباى شئ ينالها ؟ اهو بذاته العارية الجاهلة المظلمة يدرك الأنوار العقلية ، فمن لم يكن بذاته مدركاً للأشياء ولم يحصل له شئ بعد شئ كيف يدرك شيئاً آخر ، و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

او ينال الاشياء بالصورة الحاصلة فيه فالم يدرك تلك الصورة الحاصلة اولاً كيف يدرك بها غيرها ، و الا فاما ان يكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و لغيرها و معقولة لذاتها ، هذا خلف و محال .

او بأن تكون معقولة و عاقلة لماورائها ، فالكلام فيه عائد جذعاً . و لئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجردة ، لا يصلح لاحد ان يقول ، انه فى ذاته معرى عنها غير منور بها حينئذ .

اقول : ان كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل ، فهذا هو الحق الذى نرومه ، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل الا بالصورة و ليس وجود الصورة لها لحق موجود بوجوده بالاتقال من احد الجانبين بل بان يتحول

المادة فى نفسها من مرتبة النقص الى مرتبة الكمال ، فكذلك حال النفس فى صيرورتها عقلاً بالفعل ، وان كان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود مبائن لموجود مبائن كوجود السماء و الارض ، انا لست اقول ، صورتها الحاصلة فينا ، فليس الحاصل فى مثل ذلك الا حصول اضافة محضة والاضافة من اضعف الاعراض وجوداً ، بل لا وجود لها فى الخارج الاكون الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر ، فهذا حظها من الوجود ، لان لها صورة فى الاعدان . ثم ان وجود الاضافة الى شئ غير وجود ذلك الشئ ، فان اضافة الدار و الفرس لنا لا يوجب وجود شئ معها لنا اوفينا ، نعم ربما حصلت صورتنا لذاتنا او لقوانا ، والكلام عايد فى تلك الصور وكيفية حصولها لنا ، اهي بمجرد الاضافة او بالاتحاد معنا . فان كان بمجرد الاضافة ، فحصول الاضافة ليس حصولاً للصورة شئ، وهكذا يتسلسل الأمر الى غير نهاية ، وان كان بالاتحاد ، فهو المطلوب . فعلم ان كل ادراك فهو باتحاد بين المدرك و المدرك ، والعقل الذى يدرك الاشياء كلها فهو كل الاشياء وكل من انصف من نفسه ، علم ان النفس العاقلة ليست ذاتها بعينها هى الذات الجاهلة بل الجاهل من حيث هو جاهل لاذات لها اصلاً. الى هذا كلامه زيد اكرامه .

و يمكن ان يجاب عنه بان القائلين بالارتسام ذهبوا الى ان النفس فى حد ذاتها معرفة عن الصورة ، فيرتسم فيها الصور من خارج من قبيل حلول الاعراض فى محالها ، فيدرك الصور لذاتها ، والاشياء الخارجية بتلك الصورة . فللنفس اضافة الى الشئ الخارجى لارتسام صورته فيها و الى الصورة بحصولها فى ذاتها لا باضافة محضة ، فالاضافة التى هى لازمة للعلم لازمة لحصول الصورة فى النفس على

هذا القول . فلا يصح قوله : فان اضافة الدار والفرس لنا لا يوجب وجود شئ معها لنا اوفينا . فانه قياس للاضافة المقيدة على الاضافة المطلقة ، فان الاضافة المطلقة لا يستلزم حصول الصورة . نعم كما كانت الاضافة العلمية بين النفس والموجود الخارجى يستلزم حصول صورته فيها ، لزم ان يستلزم اضافة العلمية بينها وبين تلك الصورة ايضاً . حصول صورة اخرى ، ولا يتسلسل لا تقطاعه بعدم العلم بالعلم .

وقوله : والجاهل من حيث هو جاهل لا ذات له اصلاً . مبنى على عدم كون النفس فى حد ذاتها امرأ متحصلاً ، وذلك امر لعله من المكاشفات الذوقية ولا ينفى عليه المقدمات العقلية .

### الشبهة الثانية

و هو انه لما كان الحاصل فى الازهان حقائق الاشياء فالحاصل عند تصور الحرارة و البرودة والاعوجاج والاستقامة مثلاً ماهياتها ، و انحرار ما حصل فيه الحرارة وكذا البارد ما حل فيه البرودة و هكذا ، فيلزم كون الذهن حاراً وبارداً ، و بطلانه ضرورى .

و الجواب عنه من وجوه : الاول - ما هو احسن قواماً واشد

١- و من المطالب التى قامت عليها البراهين المتعددة مسألة حدوث النفس حدوثاً جسمانياً و التجرد انما يحصل للنفس بعد طى درجات المعدنية والنباتية و قبول صورة البرزخية اولاً والصورة العقلية ثانياً . والمؤلف لعدم تدبره فى الحكمة المتعالية الصدرائية يؤمن ببعض كلماته و يكفر ببعض . والسر فى ذلك عدم تمهر فضلاء عصره فى الحكمة التى اسسها صدرارباب الحق واليقين وان كان سهم المؤلف الفاضل العلامة من هذه الحكمة المنيعة اكثر من معاصريه (ج)

استحکاماً و تلقاه ارباب العقول بالقبول ، و هو ان مبنى الایراد على عدم الفرق بين الوجود المتأصل الذى يترتب عليه الآثار، والظلى الذى لا يترتب عليها الآثار، والموجود فى الذهن ماهية الحرارة، لكن بوجود ظلى، وكون محل الحرارة والبرودة موصوفاً بها، من احكامها المتعلقة بوجودهما العینى، وكذا تضاد الحرارة مع البرودة انما هى الخارج ذون الذهن، فالصورة الذهنية مخالفة للخارجية فى اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودین وان كانت مشارکها فى لوازم الماهية من حيث هى .

واورد عليه بعض المتأخرين بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادنى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة فى الخارج كالحرارة و البرودة و امثالهما ، ولا يقلع مادة الشبهة ، فانه لو تثبّت بلوازم الماهيات كالزوجية و الفردية مثلاً او بصفات المعدومات ، كالامتناع و امثاله ، بان يقول : لو حصلت الزوجية والفردية فى الذهن ، لزم ان يكون زوجاً و فرداً، اذ الزوج مثلاً ما حصل فيه الزوجية ، وكذا لو حصل فيه الامتناع ، لزم ان يكون الذهن متمتعاً ، اذ لا معنى للمتنع الا ما حصل فيه الامتناع . لم يكن — لم يمكن — عنه التقضى بهذا الجواب، اذ لا يتيسر ان يقال، كون محل الزوجية موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها العینى ، اذ لا وجود لها عيناً، لأنها من لوازم الماهيات، وكذا الامتناع وامثاله ، اذ لا يمكن ان يقال، كون محل الامتناع موصوفاً به من احكامه المتعلقة بالوجود العینى ، اذ لا وجود له عيناً ، فجعل وجه التفصی عن الاشكال منحصرأ فى ما احدثه من ثالث المذهبین. فتذكر.

و اجاب عنه بعض المدققين فى شرحه على التجريد ب : «أن لوازم الماهية وغيرها من الامور العدمية امور اعتبارية، و معنى قيام الصفة

الانتزاعية بالشئ واتصافه بها، هو كون الشئ بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها ، والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل ، فان الذهن لا يمكن ان ينتزع منه الزوجية ، و معنى الوجود العيني للأمر الانتزاعى هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك ، فالزوجية الحاصلة فى الذهن مثلاً بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه ، موجود خارجى و بالقياس الى الذهن موجود ذهنى ، فصّح ان مناط اتصاف الشئ بالشئ ، انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده ذهنى .

و هذا مجمل ماورده المحقق الدوانى فى القديم و فسّره فى الأجدا على احسن تقويم حيث قال : ان الزوجية ينتزعا العقل من الاربعة مثلاً، والزوجية الحاصلة فى الذهن ، لها وجود فى الذهن بمعنى انها صورة علمية قائمة بها ، ولها وجود ذهنى ايضاً للأربعة بمعنى انها ينتزع منها و ينسبها العقل اليها ، و منشأ الاتصاف هو الثانى دون الأول . فقال : والسر فى ذلك ، ان علاقة الزوجية بالنفس انما هى بحصول صورتها فيها ، و هى بهذا الاعتبار علم ، فيتصف النفس بالعلم بالزوجية لا بها ، و علاقتها بالاربعة ، باعتبار ذاتها مع قطع النظر عن خصوص الوجود ذهنى ، بل باعتبار كونها صحيح الانتزاع منها كساير الاوصاف التى يدركها العقل من الموصوفات . غاية الأمر ، ان بعض تلك الاوصاف موجودة فى الخارج كالحرارة، فالاول ليس منشأ الاتصاف بخلاف الثانى . انتهى .

واذا تأملت ظهر لك مافى تقرير بعض المحققين من التحقيق ،

---

١ - و للمحقق الدوانى حواشى متعددة على التجريد و منها الأجدا و الجديد مضافاً الى ماكتبه فى سالف الزمان و سَمَّاهُ بالقديم .

فخأمل المقام فانه به حقیق .

## الثانی

ما افاده صدرالمحققین فی الأسفار بقوله : «ثم على تقدير ان يكون  
لنصور الخیالیة قیام حلولی للنفس ، ان شرط الاتصاف بشئ الانفعال  
و التأثير منه دون مجرد القیام، فان المبادئ الفعالة لوجودات الحوادث  
الكونیة مع ان لها الاحاطة العلمیة بها على نحو ارتسام صورها فیها،  
كما هو رأيهم : لكن لا يتصف بالكائنات واعراضها الجسمیة ، لان قیام  
تلك الصور الكونیة بمبادئها العالیة من جهة الفعل والتأثیر فی تلك  
الصور ، دون الانفعال والتأثیر عنها . ولانسلم ان مجرد قیام الشئ بالشئ  
یوجب اتصافه بذلك الشئ من دون تغیر وتأثیر . و لست اقول : ان  
اطلاق المشتق بمجرد هذا یصح ام لا یصح ، لان ذاك امر آخر ... »  
اتنهی .

ولا یخفی ما فیہ ، اذ بعد الاعتراف بحلول الصور الخیالیة فی  
النفس ، مامعنی القول بعدم اتصافها بها، لضرورة ان حلول شئ فی شئ،  
یسیر منشأ لاتصافه به . الا ترى ان القوم جمیعاً فسروا الحلول  
بالإختصاص الناعت ، و بدیة اتصاف الجسم بالبیاض بمجرد حلوله  
فیہ، ولادری ان المراد من الانفعال والتأثیر الذی اشترطه فی الاتصاف  
ماذا؟ وهل هو متحقق بین الجسم والبیاض ام لا؟ فان تحقق ، فلم لم  
یتحقق بین النفس والصور الحالة فیها، والا فلم اتصف الجسم بالبیاض.  
و النقض بالحوادث القائمة بالمبادئ العالیة مع عدم اتصافها بها، كما  
تری ظاهراً الاندفاع ، اذ لیس هناك قیام حلولتی كما لا یخفی .



### الثالث

ما افاده هذا المحقق قائلاً انه من جملة العرشيات ، و هو ان صورة هذه الاشباح عند تصور النفس ايّاهما في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها ، بل كما ان الجوهر النوراني اى النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة الباصرة ، يدرك بعلم حضوري اشراقى ما يقابل العضو الجليدى من المبصرات من غير انطباع فيها، كذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقى الصور المتخيلة ، بدون انطباع فيها، فلا انتصاف بل كما ترى الصور الخارجية بالباصرة مثلاً ترى الصور الخيالية بالحواس الباطنة من غير حلول فيها، والوجدان لا يحكم بالفرقة بين المشاهدة فى اليقظة والنوم . وقد مر الكلام فيه بسا لايسع الزيادة فيه حوصلة هذا المقام .

### الشبهة الثالثة

انا تتصور جبلاً شاهقة و صحارى واسعة ، فيلزم من حصول حقايقها فى الذهن و الخيال لكون التصور على وجه جزئى انطباعها فى القوة الخيالية و يلزم انطباع العظيم فى الصغير .  
و الجواب اما على طريقة الحكماء ، فيما حققنا سابقاً من كلام المحقق الشريف ، من ان العظم فى هذه الامور من لوازمها الخارجية، وليس الوجود الخارجى بعينه حاصلًا فى الذهن ، بل الحاصل فيه ماهياتها ولا عظم فيها .

واما على رأى شيخ الاشراق التابع لحكماء الفرس، ان ليس هناك انطباع لهذه الامور فى القوى الخيالية ، بل هذه القوى مظاهر معدة

لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم المثال الاعظم كما ان المرأة والماء ايضاً معدان لذلك ، و هذه هي احدى معانى المثل الافلاطونية واحدى طرق دفع الاشكال ايضاً و سيجئ ان شاء الله تحقيق المقال بما لا مزيد عليه ، الا انه لا بأس لنا بذكر ما استدل به على اثبات هذا العالم ههنا :

و هو ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين على ما هو رأى المعلم الاول ولا بخروج الشعاع كما هو مذهب الرياضيين ، فليس الابصار الا بمقابلة المستير للعين السليمة لا غير ، اذ بها يحصل للنفس علم اشراقى حضورى على المرئى فيراه وكذلك الحال فى المرأة و بمثل ما امتنع به انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباعها فى موضع من الدماغ . فاذن الصور الخيالية لا يكون موجودة فى الازهان ، لامتناع انطباع العظيم فى الصغير ، ولا فى الاعيان ، والا لرآها كل سليم الحص ، و ليست عدماً ، والا لما كانت متصورة ولا متميزة . و اذ هى موجودة لافى الازهان ولا فى الاعيان ولا فى عالم العقول لكونها صوراً جسمية لاعقلية ، فبالضرورة يكون فى صقع آخر وهوى عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادى تشبيهاً لها بالخيال المتصل . و هو الذى ذهب الى وجوده الاقدمين كافلاطون و فيثاغورس و انبازقلس و سقراط و غيرهم من المتألهين ، فانهم قالوا : العالم عالمان ، عالم العقل ، المنقسم الى عالم الربوبية و الى عالم العقول والنفوس ، وعالم الصور ، المنقسم الى الصور الحسية ، و الصور الخيالية انتهى .

ولا يخفى ما فيه ، اذ لانسلم امتناع انطباعها فى الازهان . لما مر من انطباع الماهيات فيها ، ولا عظم لها حتى يلزم انطباع العظيم فى

الصغير ، و سنأتى لك بحول الله تعالى بالماء المعين فى تحقيق حق اليقين ، فانتظر انى معكم من المنتظرين .

### الشبهه الرابعه

انا اذا حكمنا ان اجتماع النقيضين و شريك البارى ممتنعان ، و المعدوم المطلق لا يمكن ان يخبر عنه ، فعلى القول بالوجود ذهنى يحصل هذه الموضوعات فى ذهننا متشخصاً و متعيناً ، فالموجود فى الذهن فرد شخصى من اجتماع النقيضين و شريك البارى و المعدوم المطلق ، مع ان بديهه العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين واخويه فى الذهن والخارج .

والجواب : ماهو مبسوط فى زبر القوم ، وهو ، ان القضايا المحكومة فيها على الممتنعات حمليات غير بتيّة ، و هى التى حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد ، فان للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه ، لاعلى ان ماينتصوره هو حقيقة الممتنع، كيف وكل موجود فى الذهن ممكن ، بل بان ذلك المفهوم المتصور عنوان تلك الحقيقة الباطلة، فالعقل يقدر ان يتصور مفهوماً و يجعله عنواناً بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة الذات ، فباعتبار وجود هذا المفهوم فى الذهن وكونه عنواناً لنهاية باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه ، فصحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن ، و امتناعه يتوجه من حيث كونه مما يحمل عليه المعدوم و الممتنع حملاً اولياً ، و باعتبار كونه عنواناً لطبيعة مستحيلة . و بهذا يندفع شبهة المجهول المطلق و شبهة ان الاحكام الجارية على واجب الوجود غير صحيحة، لان حقيقته

لا يتمثل في الازهان .

### الشبهة الخامسة

ان الذهن موجود في الخارج والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج فلا يكون وجوداً ذهنياً ، و قد عرفت الجواب عنه في ضمن التحقيقات السابقة من ان الصورة موجود خارجي في نفسها و موجود ذهني لدى الصورة ولا محذور فيه .

ثلاث فوائد واصدأف فرائد :

اما الارلى - فهو ان المشهور بين القوم في الوجود الذهني ، مذهبان : احدهما - ان الحاصل هو ماهيات الاشياء .  
و ثانيهما - ان الحاصل اشباحها وصورها .

ولا يخفى ان ادلة الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود في اذهن بحقيقتها ، لان ثبوت الشئ للشئ مثلاً انما يستدعى ثبوت حفيقة المثبت له ، لان الحكم الثابت لمغاير الشئ لا يثبت له ، مع ان الشئ يقال له في الخارج ماهية و في الذهن صورة؛ كما صرح به بعض المحققين ، فحينئذ يمكن ان يقال : لعل مراد القائلين بحصول الصور والاشباح ، هو حصول الماهيات المسماة بالصورة في الذهن ، فيتحد المذهبين و يرتفع النزاع من البين ، كما هو شأن الواصلين الى حقائق الاشياء الموجودين ، كذا حققه بعض المحققين<sup>١</sup>.

---

١ - و صرح به الشارح المحقق لمقاصد التجريد في شوارقه ،  
اعنى مولينا عبدالرزاق اللاهيجي .

## [ تعريفات العلم عند القوم ]

و الثانية - انا قد قلنا في اول هذا البحث ان الاختلاف في تعريف العلم منوط بالنزاع في الوجود الذهني ، اذا لعل يكون عند بعض عبارة عن ارتسام حقايق الاشياء في الذهن ، وعند آخرين عن انطباع اشباحها ، والذهن المذكور في المقام اعم من الخيال و الوهم والعقل و على رأى ، اضافة بين العالم والمعلوم ، تصوير منشأ لانكشافه له .  
و على بعض من الآراء ، مكاشفة حضورية للنفس بمشاهدة ماهيات الاشياء باختراعها و ابداعها في صنعها و عالمها في انصورة الحسية و الخيالية و اتصالها بالعقل الفعال في التعقل .  
وعلى رأى صاحب الاشراق ، مشاهدتها باعداد القوى الباطنة للاشياء في عالم المثال الاعظم والخيال المنفصل في التخيل ، وبالاتصال المذكور في التعقل .

وعلى قول ، انه باتحاد النفس بالاشياء و تطورها باطوارها ، سواء كان في التخيل او في التعقل .

و الثالثة - ان صدر المحققين و غيره من القائلين بوحدة الوجود ، لما كانوا يقولون ان الوجود المطلق حقيقة واحدة متفاوتة المراتب شدة وضعفاً وكمالاً ونقصاً و تقدماً وتأخراً ، وكان العلم عندهم نحو وجود ، فلا يكون العلم عندهم منحصراً في الكيفية النفسانية ، بل كما ان الوجود متطور باطوار مختلفة و هو في الواجب واجب ، و في العقل عقل ، و في النفس نفس ، و في الحس حس ، و في الجوهر جوهر ، و في العرض عرض ، فكذلك العلم عندهم . هذا آخر الكلام في هذا 'المبحث الدقيق ، و هناك وجوه اخر واشكالات اخرى طويت ذكرها للزوم الخروج عما هو اصل المقاصد ، فان الغائب في طي الحاضر الشاهد .

### فی تحقیق وحدة الوجود

[ فی مبحث الوجود و المذاهب فيه ]

واعلم انه لما كان تنقيح المبحث الآتي موقوفاً على توضيح البحث عن هذا المبحث على بعض من الآراء ، فوجب التكلم فيه فنقول : لا يخفى على احد ، ان بين الوجود والوجود يتصور صور اربع لاختلافها .

احدها - ان يكون الوجود كلياً والموجود جزئياً ، وهذا معبدها بطلانه مما لم يذهب اليه احد .

و ثانيها - ان يكون الوجود كلياً والموجود ايضاً كلياً ، وقد انشعب هذا الشق الى مذاهب مختلفة : منها مذهب جمهور المتكلمين ، وهو ان الوجود معنى بديهي غير موجود في الخارج زائد في الموجودات كلها و للواجب حقيقة غير معلومة ، و قيل معلومة ، و الوجود زائد عليها عرضي لها ، كما في سائر الممكنات .

و منها - ما هو المشهور من المتأخرين من الفلاسفة ، من ان الواجب فرد خاص من الوجود مخالف لوجود الممكن في الحقيقة و اشتراكهما في مفهوم الوجود ، اشتراك معروضين في لازم خارجي ،

---

١- لان المراد من كلية الوجود اما ان الوجود من الكليات الفرضية العقلية او ان له مصداقات متعددة في الخارج ، وعلى الاول لا فرق بين الوجود والموجود ، لان الموجود ايضاً كلي فرضي عقلي بالبدئية وكذلك على الثاني اذ لو كان في الخارج للوجود مصداقاً يكون ذلك مصداقاً للموجود ايضاً ، فلا فرق بين الوجود والموجود في شئ منهما حتى يقال ان الوجود كلي والموجود جزئي ، كما لا يخفى ، و عليك بالتأمل في الفرق بين هذا الشق والشق الاخير . منه . (من ارشاد الطالبين).

و هو زائد فى الواجب والممكن ، لكنه فى الممكن معلل بالواجب  
وفيه معلل بذاته ، و هو الوجود الخارجى الذى لا يمكن ان يعلم كنه  
حقيقته اصلاً، و هذا ما اختاره المحقق الطوسى رحمه الله و صاحب  
الاشراق .

و منها — مانقل عن بعض الاعلام من ان الواجب موجود بحت ،  
و الممكن شئ موجود ، والوجود العام اعتبارى لا وجود له ولا عروض  
له للماهيات فى نفس الامر اصلاً، بل بمحض الاعتبار.

و منها — مانقل عن بعض ولعله افتراء عليه، من ان الوجود بالمعنى  
البدهىى كنه حقيقة الواجب ، وله افراد آخر عارضة للممكنات ، و  
الكل نوع واحد ، و ليس لشئ من الموجودات الخارجية حقيقة مجهولة.  
وكل ما ذكر انما هو على تقدير كون الوجود امراً اعتبارياً لا تحقق  
له فى الخارج .

و منها — مانقل صاحب الاسفار عن جمهور المتكلمين من ان  
الوجود عرض موجود فى الخارج حال فى الماهية، قائم بها فى الواجب  
و الممكن جميعاً قيام الاعراض .

و منها — ما ينسب الى مشهور المشاء ، من ان للوجود افراد،  
موجودة منها حقيقة الواجب و وجوده عين ذاته ، و وجود الممكنات  
امر حال فى ماهياتها عارض لها عروضاً خارجياً .

و الثالث — ان يكون الوجود جزئياً والموجود كلياً وهو المشهور

---

١ — فائدة: القائلون باشتراك الوجود اشتراكاً معنويًا ، قال بعضهم  
وهم ابو هاشم و اتباعه و اثرا الدين الابهرى ، بالتواطى، و ذهب الحكماء  
و تبعهم المحقق الطوسى والعلامة الحلى انه مقول بالتشكيك . من ارشاد  
الطالبين .

بذوق المتألهين من الحكماء ، و هو ان الوجود الحقيقي شخص واحد و هو ذات الباري ، تعالى ، و الموجود كلي ، يعنى ان الماهيات الامكانية ايضاً موجودة و موجوديتها عبارة عن انتسابها الى الوجود الواجبى وارتباطها به ، تعالى ، فالموجود عندهم عبارة عما قام به الوجود او ما ينسب الى الوجود ، كما ان ضوء الشمس مضى بذاته و يستضيء وجه الارض به ، فالضوء واحد والمستضيء متعدد.

والرابع - ان يكون الوجود جزئياً و الموجود ايضاً جزئياً. وهناك ايضاً آراء متشعبة ، فذهب اكابر الصوفية الذين يدعون انهم بذلوا جهدهم فى تحقيق معالم الدين و احيوا حياة دائمة فى احسن صدق و يقين ، الى ان الوجود امر واحد و فرد فارد ، و هو الموجود بالحقيقة و الموجودات الامكانية نشأت تلك الوجود و اطواره ، و هو ياتها عين العلاقات و الارتباطات بالوجود الواجبى ، لان معانيها مغايرة للارتباط بالحق ، تعالى ، كالماهيات الامكانية ، حيث ان لكل منها حقيقة و ماهية ر قد عرضها التعلق به ، تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التى ليست هى الاشئونات ذاته ، تعالى ، و تجليات صفاته و لمعات جماله و ظهورات جلاله ، و ليست الماهيات المرسله السببه الذات مما شمت بذواتها رائحة الوجود ، بل هى باطلات الحقائق ازلاً و ابداً ، كما قيل : « سیهروئى زممكن در دو عالم جدها رگز نشد و الله اعلم »

و هذامعنى قوله ، عليه السلام : « الفقر سواد الوجه فى الدارين » فظهور الوجود و تنزله فى كل شأن من شئونه ، يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات و عين من الايعان الثابتة ، وكلما كان مراتب النزول اكثر و من منبع الوجود ابعد كان ظهور الاعدام و الظلمات . منعت الظهور و احتجاب الوجود باعيان المظاهر و انصبغ به بضع الاكون



أكثر، وكلما كان كذلك كان ظهورها على المدارك الضعيفة أشد ، و الحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالنسبة الى اعين الخفافيش .

و مثلثاً للوجود الواحد المتطور بالاطوار تارة بالهيولى الواحدة المتصورة بصور البساط العنصرية ومركباتها ، و اخرى بالبحر الواحد المتجسبة بجابات متعددة ، و اخرى باطوار ضوء الشمس التي هي مثال الله ، تعالى ، فى عالم الملك مع وحدته فى الزجاجات الملئونة شتى ، مع انه فى نفسه لالون له ولا تفاوت فيها الا بشدة اللعان و نقصها .

و اخرى ، بالملكة الواحدة المتصورة بصور حروف وكلمات مختلفة .

واخرى ، بالوحدة المتطورة باطوار اعداد غير متناهية مع انها ليس بعدد .

واخرى ، بالكلى الطبيعى المتشخص بخصائص افرادة المختلفة ، و يقولون :

عبارتنا شتى و حسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

ولا يخفى على العارف بمرامهم انهم يقولون : الوجود المنبسط ليس انبساطه من قبيل انبساط الكلى الى الجزئيات ولا من قبيل قسمة الكل الى الاجزاء ، بل على نحو لا يعلمه الا الراسخون فى العلم ، ومعلوم ان الامثلة المذكورة لا يخلو عن القسمين المذكورين ، بل لا يحكم العقل فى القسمة بازيد منهما ، لان القسمة اما ان يكون بالتجزئة والتحليل خارجاً او ذهنياً ، او بضم قيود متخالفة الى المقسوم ليحصل من انضمام كل قيد قسم والاوّل الثانى و بالعكس ، فلا ينطبق اكثر تلك

المثل على مثلها ، مع ما فى الهيولى من عدم التعيين فى ذاتها ، و فى ضوء الشمس من عدم تلونها بالوان الزجاجات لاستحالة النقلة فى الاعراض ، بل يحدث فى الزجاجات بسبب مقابلة ضوءها اضواء من المبدء الفياض بحسب قابليتها ، ولكن لو ثبت كون الملكة مع بساطتها متصورة بصور حروف مختلفة مع ان الملكة صفة راسخة فى النفس بتمكن بها على استحضار معلوماته بملاحظة القوى الحافظة لها بدون احساس جديد ، فلا يكون الملكة متصورة بها ، وكذا لو لم يكن الوحدة من الامور الاعتبارية ولم يكن انبساطها على سبيل الانضمام ، لكان الملكة والوحدة احسن مثال للمطلوب ، لكن انى لهم بيان ذلك ولنعم ما قيل :

«خالك بفرق من وتمثيل من»

ولهذا كان يقول الاستاد ، ايده الله ، فى مسند الارشاد : ان التمثيل مقرب من وجه و مبعد من وجه آخر ، فلا بد للعاقل المتحدر من طرح جنب التباعد بتجريد فى النفس و تزكية فى الباطن لعله يتحدر من الامثلة المذكورة بمعونة قايد التوفيق الى ما هو التحقيق .

و ذهب الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة بسيطة واحدة ، الا انه بحسب ذاتها يعرض لها التفاوت بالشدة و الضعف و التعدد و الكثرة بحسب الشخصيات و الاختلافات بالواجبية و الامكانية و الجوهرية و العرضية و الغنى و الافتقار ، و الى هذا ذهب صدر المحققين فى كتبه . فالوجودات الخاصة الامكانية على هذا الرأى ، ذوات مختلفة متعددة

---

١- مولانا وحيد عصره و فريد دهره آقا محمد البيدآبادى  
الاصفهانى ، وفقه الله لتحقيق حقايق المعانى . منه

فى حد ذاتها ، و الواجب الوجود ، تعالى شأنه ، فرد منه ، وما به التمايز هو التمام و النقص ، و على الرأى الاول الوجود الواجبى قد انبسط على الموجودات ، والموجودات ليست ذوات مختلفة بل اختلافها بمجرد الاضافات و تعدد التنزلات ، و هذا ما قيل ان التوحيد اسقاط الاضافات ، و بعبارة اخرى الوجود المنبسط على الرأى الاول هو الوجود الواجبى و على الرأى الثانى الوجود المنبسط ما يكون الواجب فرداً منه .

و ما ذكرناه من نسبة الرأى الاول بالصوفية و الثانى بالاشراق ، هو الظاهر من كتب ارباب الازواق ، لكن صدر الافاضل فى بعض الرسائل عكس النسبة .

ثم قال : ولا يبعد ان يكون الاختلاف بين المذهبين راجعاً الى التفاوت فى الاصطلاح و انحاء الاشارات و التفنن فى التصريح و التعريض منهم فى الاجمال و التفصيل مع الاتفاق بينهم فى الدعائم والاصول .

و ما ذكره الشيخ محمد الغزالى فى مشكاة الانوار ، موافق ايضاً لقول ائمة الحكمة و هو قوله : النور عبارة عما به يظهر الاشياء انتهى . و ذهب الاستاد ، ايدى الله ، فى المبدء والمعاد : ان الوجود الواجبى امر مغاير بالحقيقة لوجود الممكن والوجود المنبسط على حقايق الممكنات هو النفس الرحمانى الصادر عنه ، تعالى ، و هو معنى قوله ، تعالى «وما امرنا الا واحدة»<sup>١</sup> و هو تجلى الواجب على قوايل الممكنات ، فالمنبسط هو معلوله ، تعالى ، لاهو نفسه حذراً من تطور نفس الوجود الواجبى بالاطوار المختلفة .

ولما اوردت عليه ، متدظله ، بان اللازم حيثئذ ان لا يكون العقل الاول معلولاً اولاً وهو مناف للاحاديث كما لا يخفى .

اجاب : بان النفس الرحمانى معلول ، يكون اول تعيّناته هو العقل الاول ، كما انا نتقش بالالف ثم الباء ، فاول تعين النفس هو الالف ، هذا .

لكن عندى فى هذا المقام كلام ، و هو ان هؤلاء الكرام القائلين بهذه المذاهب الثلاثة ، كلهم يقولون ان العلية عبارة عن تطور العلة بطور المعلول وتنزله بمرتبته ، و ان الوجود مقول على الموجودات بالاشتراك المعنوى ، فيلزم اتحاد المذاهب الثلاثة ، فلا يجوز ان يكون الوجود الواجبى مغايراً بالحقيقة و الذات للموجودات المعلولة ، بل يكون تلك الوجودات من رشحاته و نشآته و شئوناتة وهو المنبسط على الوجودات ، غاية الامر ان يكون التفاوت بينهما فى الكمال والنقص والغنى والافتقار ، لافى امر ذاتى .

واورد على هذه المذاهب ، بان حقيقة الواجب كيف يجوز ان يكون بعينه نفس حقيقة الممكن وكيف يمكن ان يكون حقيقة ماهو نفس ذاته منشأ لاتنزاع الوجود ، والموجودية مساوية لحقيقة ماهو مبدء اتزاع الوجود لالذاته بل بسبب الارتباط بامر آخر .

و حق الجواب عنه على ما يفهم من كتب صدر المحققين ، ان الوجود حقيقة بسيطة منبسطة ذو افراد متخالفة واجبة و ممكنة ، اما تخصيص الفرد الواجبى بنفس حقيقته ، لانه نفس حقيقة الوجود التى لا يشوبها عدم و نقص و حّد و نهاية ، اذ لو كان له حّد ونهاية ، كان له تحدد و تخصص بغير طبيعة الوجود فيحتاج الى سبب يحدده و يخصصه ، فلم يكن محض حقيقة الوجود .

و اما الوجودات الخاصة الامكانية ، فتحصصها اما بمرتبة من التقدم و التأخر و الكمال و النقص كالمبدعات ، او بامور لاحقة كافراد الكائنات، و اما تخصصها بموضوعاتها اعنى الماهيات و الاعيان المتنصفة بها فى العقل ، فهو باعتبار ما يصدق عليه فى كل مقام من ذاتياته التى نبعث عنه فى التعقل و يصدق عليه صدقاً ذاتياً من الطبايع السكلية و المعانى الذاتية التى يقال لها فى عرف اهل هذا الفن بالماهيات ، و عند الصوفية بالاعيان . فالتخصص فى الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته و هويته ، و اما على الوجه الثانى فباعتبار مامعه فى كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية . ثم مثل المطلوب بالأعداد المتخالفة نوعاً بوجه و تخالفها نوعاً بوجه آخر ، فقال : انه يصح القول بكونها متحدة الحقيقة ، اذ ليس فى كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التى هى امور متشابهة ، و يصح القول بكونها متخالفة المعانى الذاتية، اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نوعاً و اوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها، و لها آثار و خواص متخالفة ترتب عليها بحسب احكام نفسية ينتزع من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة اخرى لذاتها ، فهى بعينها كالوجودات الخاصة ، فى ان مصداق تلك الاحكام و النعوت الكلية ذواتها بذاتها . انتهى .

فمناط الراجية عنده ، ليس الا الوجود الغنى عما سواه ، فامكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود ، عبارة عن لضرورة وجودها و عدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هى ، و امكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة و متعلقة، وبحقايقها روابط و تعلقات الى غيرها، فحقايقها حقايق تعلقية و ذواتها ذوات لمعانيه لاستقلالها ذاتاً و وجوداً، بخلاف الماهيات الممكنة ، فليست حقايقها تعلقية ، بل لاتحقق لها ازلاً

و ابدأ ، و لما كانت حقایق الوجودات الخاصة تعلقية قائمة بالقيوم الحق على نحوالتنزل و التشعشع و الالتماع و التجلی و الرشح و الفيض و غير ذلك ، مما يليق بجناحه ، لايمكن الاشارة العقلية اليها مع فرض انفصالها عن القیوم الجاعل بانها هي هي ، اذليست لها هويات انفصالية استقلالية ، و مع هذا فانها عينات صرفة بلا ابهام و وجودات محضة بلا ماهية و انوار ساذجة بلاظلمة .

و هذا مما يحتاج تصوره الى ذهن لطيف ، و لهذا قيل : ان هذا طور و راء طور العقل ، فيكون وجود العقل الاول بعد الواجب و قبل النفس مقوماً له و متخصصاله حتى لواعتبر خروجه من هذه المرتبة لما كان عقلاً اولاً ، و هكذا في سائر الموجودات و هذا كله مصرح به في كلام هذا المحقق كاملاً يخفى ، و هذا ما قاله العارف الرومي .

مراتب باقى و اهل مراتب      بزیر امر حق والله غالب

فثبت ان افراد الوجود متخالفة الحقایق ، اذ المراد بالحقيقة هو الذات الموجودة ، و قد مر ان الذات الموجودة متخالفة بما مر من التخصصات ، مع ان المنبسط على الكل حقيقة واحدة بسيطة، فالواجب يكون فى الحقيقة و الذات غير الوجودات الامكانية من وجه و هذه هي شئون ذاتة و تجليات صفاته ، و شأن الشئ غيره من وجه و عينه من وجه ، و هذا معنى ما يقولون ان التوحيد رؤية الوحدة فى عين الكثرة ت رؤية الكثرة فى عين الوحدة .

و اذا تأملت فيما ذكرناه حق التأمل ، اندفع الايراد و ابراز ما فيه من الفساد كما لا يخفى على من جانب التعصب و العناد .

و ذهب جمع من الصوفية على ما نقل عنهم ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق المنبسط ، و الممكنات اما حالة فيه عارضة لها كما قيل :

ايعان همه عارضند و معروض وجود

وفي كلام بعض : ان العالم اعراض مجتمعة في محل واحد او امور اعتبارية ولا تعدد اصلاً، كما قال المولى الجامي :

كل ما في الكون وهم او خيال      او عكوس في مرايا او ظلال

و قد تمسكوا في هذا بانه لا يجوز ان يكون عدماً او معدوماً وسو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلاً او تقييداً لما في ذلك من الاحتياج والتركيب ، فتعين ان يكون وجوداً ، وليس هو الوجود الخاص ، لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعرض فمحتاج ضرورة احتياج المقيّد الى المطلق ، فهو الوجود العام . وايضاً، فان الوجود يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه ، و الممتنع عدمه واجب ، فالوجود المطلق واجب . وقد رده في الاسفار .

اما اصل المذهب : فبان هذا القول منهم يؤدى الى ان الواجب غير موجود ، و ان كل موجود واجب ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، لان الوجود المطلق ، مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ، ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده .

و اما الدليل الأول ، فبان احتياج الخاص الى العام ، باطل ، بل الامر بالعكس ، اذا العام لا تحقق له الا في ضمن الخاص . نعم اذا كان العام ذاتياً للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين ، واما اذا كان عارضاً فلا .

و اما الدليل الثاني، فبأنه مغالطة منشأوها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض ، لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته ، وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب، كساير

لوازم الواجب مثل الشیئة و العلیة و غیرهما .

فان قيل : بل یمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشئ بنقیضه .

قلنا : الممتنع اتصاف الشئ بنقیضه بمعنی حملة علیه مواطاة ، مثل الوجود عدم ، لا بالاشتقاق مثل قولنا ، الوجود معدوم ، کیف واتفقت الحكماء علی ان الوجود لا تحقق له فی الایان . انتهى ، هذا . ولا یخفی ان الرد علی الدلیلین واقع موقعه ، لكن لیت شعری ما وجه لزوم کون الواجب علی هذا المذهب غیر موجود فی الخارج . قوله : لان الوجود المطلق مفهوم کلی من المعقولات الثانية .

قلنا : ذلك ممنوع ، فان المراد من الوجود المطلق المنبسط علی انهی اکل لیس هو المفهوم کلی ، والا فکونه واجباً مما لا یمکن تعقله من الصبیان والمجانین ، بل المراد منه هو الوجود البسيط المنبسط الذی جعل هذا المحقق الواجب فرداً منه ، ووجودات امکانات افراداً اخر منه .

نعم یلزم علیهم تعدد الواجب ، لکون المتعدد هو نفس الواجب المتلبس بالبسة مختلفة ، و مخالفة بديهة العقل الحاكمة بالتعدد فی الموجودات .

ان قلنا : ان التعدد بمحض الاعتبار ، او کونه ، تعالی ، محلاً لامر آخر و مورد الحوادث غیر متناهية ، وهو محال بالبدیة .

ان قلنا : ان امکانات حالة فی الوجود الواجبی ، و یمکن ان یقال : لا یلزم علیهم تعدد الواجب ایضاً ، لانه عند القول بان التعدد المحسوس تعدد و همی وانما هو تعدد اطوار الوجود لا تعدد ذواتها ، فلا تکثر فی الوجود حتی یلزم التکثر فی الواجب .

نعم یرد علیه البحثان الاخيران ، کل علی مذهب ، مع انه یمکن توجیه



كلامهم بما يوافق ما نقلنا أولاً، ولا يرد عليه شيء، فتأمل، فإن المقام دقيق وبالتأمل حقيق.

واعلم: إن هذا المذهب بلاتأويل، من اسخف السخايف وزخرف الزخارف، لا يذهب به من هو عارف بحقيقة المعارف.

## افتتاح مقال

فيه تحتبى حال أقول الرجال

والآن نحن بامداد الله الملك العلام في صدد تمام الكلام بحيث لا يبقى مرية في المرام بقدر ما عندي من البضاعة، مع قلة الاطلاع، وعند الاستطاعة فإن المقام مما زلت فيه أقدام العظام، الأما رحم ربى الرحيم، فانه يحيى العظام وهى رميم.

ولابد لتحقيق المطالب من تقديم مباحث وتمهيد هدايا يليق بحضرة من بيده لا بصر الحق مرايا:

## الهدية الاولى

في تحقيق مذهب المشاء في اعتبارية الوجود

واعلم ان المذاهب المفصلة المذكورة في اعتبارية الوجود وتأصله بعروضه للماهيات وحلوله فيها، أكثرها عارية عن حلية التحقيق وعرية عن البسة التدقيق، سوى ما هو المشهور من المتأخرين من الفلاسفة، وعليه مال الشيخ الرئيس في كنبه، والمحقق الطوسي وصاحب الاشراف. اما مذهب من قال بان الوجود زايد في الواجب والممكن، وليس للواجب وجود يكون عين ذاته، فبدليل لاحلى فعرضت على الاستاد، مدظله العالى، واثنى على، وهوان الوجود في الواجب لو كان زائداً

على ماهيته ، ولا شك انه لا يتحقق العارض في مرتبة تحقق المعروض ، فلا يخلو ما ان يكون لماهيته في مرتبة ذاته تحقق ، اولا . فعلى الأول ، لم يكن الوجود زائداً على ذاته ، اذ العارض لا يكون في مرتبة ذات المعروض . وعلى الثاني ، يكون الواجب في مرتبة من مراتب نفس الامر ، وهي مرتبة ذاته من حيث هي معدوماً ، والمعدوم في حد ذاته لا يصير علة لوجود شيء ، سواء كان وجود نفسه او وجود غيره ، فيلزم احتياج الواجب في وجوده الى غيره ، ولما كان في هذا كفاية للمستبصر ، اكتفينا بذلك واعرضنا عما قيل في هذا المتصود .

و اما مذهب من قال : بان عروض الوجود للماهيات بمجرد الاعتبار ، لا يخفى ما فيه ، اذ يلزم منه ، ان لا يكون الماهيات موجودة في نفس الامر و حاق الواقع ، الا بمجرد الاعتبار ، وهذا مخالف لبديهة العقل ، وفيه اباحات اخر يظهر للمتأمل .

واما من قال : بان الوجود الاعتباري ، كنه حقيقة الواجب ، و وجود الواجب و الممكن نوع واحد .

فقد قلنا : انه افتراء عليه ، اذا العاقل بل الجاهل لا يقول بان الواجب امر اعتباري ، وان وجود الواجب و الممكن من نوع واحد ، للزوم كون الممكن ايضاً واجباً ، فتأمل .

و اما مذهب من قال : بان الوجود عرض في الممكن و الواجب ، حال فيهما .

فمع ما فيه من مفسدة المذهب الآتي ، قد ذكرنا ما فيه من الفساد . و من قال : بان الوجود له افراد متعددة ، منها الواجب و وجوده عين ذاته و اما في الممكنات ، فالوجود عارضة لها حالة فيها . و هذا الذي نسب الى المشهور من المشاء .

فيرد عليه اما اولاً: فلضرورة ان ليس فى الخارج الامر واحد، وهو اما وجود ، واما ماهية .

و اما ثانياً : فلان ثبوت شئ لشيء ، فرع ثبوت المثبت له ، فيجب ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها .

فلان قيل : لانسلم الفرعية كما مر ، بل نقول بالاستلزام .

نقول: لم يشك احد من القائلين بالفرعية والاستلزام، فى ان العروض اذا كان خارجياً كعروض البياض للجسم ، يجب ان يكون المعروض ثابتاً قبل ثبوت العارض له ، وهناك ايضا كذلك ، فيلزم المحذور ، و لهذا مال بعض فى توجيه مذهبهم الى مذهب اليه صاحب الاشراق ، من ان مرادهم من العروض ، ليس العروض الخارجى ، بل المراد من العروض هو الزيادة فى التصور ، فافهم .

فبقى ما هو ما يمكن الاعتقاد عليه، اعنى مذهب اليه صاحب الاشراق، كما هو ظاهر على من هو ذو بصيرة.

#### اعلاء اعلام لكسر اصنام الأوهام

واعلم انه قد اورد على اعتبارية الوجود وجوه لا بأس فى نقلها و بيان وجوه خللها ، اكثرها ما افاده صدر المحققين فى كتبه و رسائله .

الاول - ان حقيقة كل شئ هو وجوده الذى يترتب عليه آثاره و احكامه ، فالوجود اذن احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة اذ غيره به يصير ذا حقيقة ، فهو حقيقة كل ذى حقيقة ، ولا يحتاج هو فى ان يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى ، فهو بنفسه فى الاعيان، و غيره اعنى الماهيات به فى الاعيان لا بنفسها .

والحاصل ان للوجود، المفهوم البديهي التصور الذى من المعقولات الثانية ، يجب ان يكون مصداقاً فى الخارج يكون منشأً لتحقيق الماهيات

وتأصلها .

و یرد علیه : انا لانسلم ان حقيقة الشئ هو وجوده الذي يترتب عليه آثاره و احكامه ، فان المراد من الحقيقة هو الذات الموجودة لا وجودها ، نعم اذا ثبت ان المتأصل والموجود هو الوجود ، يثبت ان الحقيقة هو الوجود ، و هل هذا الا ما هو بصدد اثباته .

الثاني - ان من البين الواضح ، ان المراد بالخارج و الذهن فى قوانا : هذا موجود فى الخارج و ذلك موجود فى الذهن ، لیس من قبیل الظروف والامكنة ولا المحال ، بل المعنى بكون الشئ فى الخارج ، ان له وجوداً يترتب عليه آثاره و احكامه و بكونه فى الذهن ، انه بخلاف ذلك ، فلولم يكن للوجود حقيقة الا مجرد تحصل الماهية ، لم يكن حينئذ فرق بين الخارج و الذهن و هو محال ، اذ الماهية قد يكون متحصلة ذمناً وليست بموجودة فى الخارج .

اقول : قال المحقق الشريف فى حواشيه على الشرح القديم ، انا اذا قلنا زيد فى الخارج ، فقولنا فى الخارج ، ان قيس الى زيد ، كان ظرفاً لوجوده ، وان قيس الى وجوده ، كان ظرفاً لنفسه لا لوجوده . ولا يخفى ان المحكوم به فى قولنا : زيد موجود فى الخارج ، هو الوجودية ، و نحكم بها على زيد بان وجوده فى الخارج لا بان وجوده موجود فى الخارج ، وكذلك الحال فى سائر الامور الاعتبارية النفس الامرية ، ومعنى وجوده فى الخارج ، هو كون الماهية مبدء للآثار من حيثية مكتسبة من الفاعل ، وهى حيثية المعلولة لا كون وجودها مبدء للآثار ولت شعري انه من اين فهم هذا المعنى من هذه العبارة و من اين يثبت ذلك الابد ثبوت تأصل الوجود الذى هو فى مقام اثباته .

فظهر ، ان الماهية لو كان بحيث يكون مبدء للآثار ، يقال انها موجودة فى الخارج والا ففى الذهن ، فقله : لم يكن حينئذ فرق بين

الخارج والذهن ، ممنوع كما ترى .

الثالث - انه لو كان موجودة الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر آخر لأنتفع حمل بعضها على بعض والحكم لشئ منها على شئ كقولنا زيد حيوان والانسان ماش ، لان مفاد الحمل و مصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين فى الوجود ، وكذا الحكم لشئ على شئ عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهية، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد . والى هذا يرجع ما قيل : ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الخارج والمغايرة فى الذهن ، فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية ، لم يكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة التغايرة ، اللازم باطل كما مر ، فالملزوم مثله ، ببيان الملازمة ان صحة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما ، اذ لو كان هناك وحدة محضة ، لم يكن حمل ، ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل متعارف بين الاشياء سوى انحمل الاولى الذاتى ، وكان الحمل منحصرأ فى الحمل الذاتى الذى مبناه الاتحاد بحسب المعنى .

اقول : فيه نظر ، لان المراد من اتحاد الشئيين فى الوجود ان يكون الشئيين فى الخارج بحيث لا يكون بينهما تغاير فى الخارج و يترتب على

١ - فى منعه منع ، و يظهر من كلامه عدم تعمقه او عدم تدبر به فى فلسفة قائدنا العظيم صدر المتألهين ، لانه يقال فى جوابه ومنعه : الحيشية المكتسبة من الجاعل لا بد ان تكون نفس الربط و عين الفقر بالنسبة الى الجاعل القيوم مع كونها عين التحقق ونفس منشاية الانار ولا بد ان لا تكون من سنخ المهية لان نفس ذات الماهية بماهى بالذات غير انية عن الوجود والعدم وانها بالذات لا ينتزع منها الموجدية و ان المهية بالذات ليست نقيضة للعدم و لهذا اين حيثيت مكتسبه رفع عدم از ماهيت مى نمايد و نقيض بالذات عدم است و نقيض بالذات و طارد بالذات عدم وجود است - جلال -

احدهما غیرما یترتب علی الآخر، کالجنس و الفصل والنوع مثلاً، فانها فی الخارج امر واحد نبذیه ان لیس للانسان وجود علیحدة و للحيوان وجود علیحدة و للناطق وجود علیحدة حتی یترتب علی کل منها آثار غیرما یترتب علی الآخر، بل فی الخارج ماهیه موجوده لوحللها العقل یجد فیها حیوان و ناطق و انسان، و هذا معنی المغایرة فی الذهن و الاتحاد فی الخارج .

ولا ادري من اين يلزم من الاتحاد فی الخارج، كون الوجود موجوداً فی الخارج، نعم يستدعي ان يكون الوجود غیر الماهیه، واما كونه موجوداً فلا .

و ايضاً : ان اراد بقوله : فلولم يكن الوجود شيئاً غیر الماهیه المغایرة بحسب الذهن فهي متحققه عند القائلين باعتباریه الوجود ايضاً، وان اراد المغایرة الخارجیه فهو ايضاً لا يقول بذلك لما سیجئ انه یقول باتحاد الماهیه و الوجود فی الخارج لا بان يكون الوجود حالاً فی الماهیه او معلاً لها .

الرابع — ان الوجود لو لم يكن موجوداً لم یوجد شیء من الاشياء، و بطلان التالي یوجب بطلان المقدم .

بیان الملازمة : ان الماهیه اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود

۱ — فهم این مطالب زیاد مشکل نمی باشد، چه آنکه ماهیات مشارکین و ملاک مغایرتند و حمل حکایت از اتحاد خارجی امور متغایره می نماید و بعد از آنکه در سنخ ماهیات مثل قائم ضاحک متحرک جهت اتحاد موجود نباشد، باید ملاک اتحاد را در غیر این سنخ جستجو نمود. غیر سنخ ماهیت منحصر است در وجود و عدم وحیثیت مکتسبه نیز نشاید خارج از سنخ وجود و ماهیت باشد و مفاذکرنا ظاهر وجوه الایراد فی کلام المؤلف کمالاً یخفی — ج —

فہی معدومۃ وکذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم، فہی بذلك الاعتبار لا موجودۃ ولا معدومۃ، فلولم یکن الوجود موجوداً فی ذاتہ ، لم یمكن ثبوت احدهما للآخر ، فان ثبوت شیء لشیء او انضمامہ الیہ او اعتباره معه ، متفرع علی وجود المثبت لہ ، او مستلزم لوجودہ، فاذا لم یکن الوجود فی ذاتہ موجوداً ولا الماہیة فی حد ذاتہا موجودۃ، فكیف یتحقق هناك موجود ، فلا یكون الماہیة موجودۃ .

وكل من راجع وجدانه ، یعلم یقیناً انه اذا لم یکن الماہیة متحدة بالوجود كما هو عندنا ولا معروضۃ لہ، كما اشتهر من المشائین، ولا عارضة لہ ، كما علیہ طائفة من الصوفیة ، فلم یصح كونها موجودۃ بوجه ، فان انضمام المعدوم بمعدوم محال ، ولا ایضاً انضمام مفهوم بمفهوم من غیر وجود احدهما او عروضه للآخر او وجودهما او عروضهما لثالث غیر صحیح اصلاً، فان العقل یحكم بامتناع ذلك.

اقول : فیہ بحث ، اما اولاً فلانا قد قلنا ان وجود شیء فی الخارج عبارة عن كونها مبدء للآثار ، فالماہیة و ان لم تكن موجودۃ فی حد ذاتها بل لا موجودۃ ولا معدومۃ ، لكن بعد ان صارت مجمولة للجاعل بالجعل البسیط ، صارت مبدءاً للآثار ، فیتزع منه الوجود للحيثیة المذكورة كما یتزع من الواجب لذاته لذاته فمبدء انتزاع الوجود فی الواجب

---

۱- بدون شك سنخ ماہیت کہ بالذات نسبت بوجود وعدم متساوی النسبة است ، نشود منشأ انتزاع وجود یا موجود واقع شود و ناچار جهت مكتسبه باید منضم بماہیت شود تا بماہیت تحقق بخشد و خود باید عین تحقق باشد نہ امر معروض تحقق و مفاہیر تحقق امر موجود متحقق بالذات وجودست بلاملاحظۃ انضمام امر الیہ اگرچہ این متحقق در ذوات ماہیات و ممکنات از حیثیت تعلیلیہ بی نیاز نمی باشد۔ جلد۔

ذاته بذاته و فی الممكن ذاته من حیثیة معلولیتہ كما حققه المحقق الدوانی فی القديم و غیرہ فی غیرہ ، لكن الماہیة والوجود متحدان فی الخارج حیث لاتعدد لهما فیہ و متغایران فی الذهن ، فالوجود هو الماہیة ، دون الوجود .

قوله : لولم یکن الوجود فی ذاته موجوداً ، لم یمكن ثبوت احدهما للآخر .

قلنا : ان اراد الثبوت الخارجی و ذلك انما بتصور الانضمام ، فهو ایضاً لایقول به فانهما متحدان فی الخارج عنده .

وان اراد الثبوت الذهنی ، فلانسلم ان الوجود لولم یکن موجوداً فی الخارج لما امکن ثبوته لها فی الذهن و دلیله لایفی علیه کمالایخفی . و اما ثانیاً - فلان اتحاد الماہیة بالوجود لیس منحصراً فی ان یكون الوجود موجوداً ، و الماہیة منتزعة منه كما یقوله هذا المحقق ، بل تصور بان یكون الماہیة موجودة و الوجود منتزعاً عنه كما یقوله المحققین القائلین باعتباریة الوجود .

و القول بان الامر الاتزاعی کیف یجوز ان یتحّد مع الامر الموجود؟ فمع کونه غیر معقول لان الاتحاد هو ان یكون الموجود امر ینتزع منه امر آخر بلاتعدد بینهما فی الخارج كما هو شأن جمیع العرضیات الموجودة فی الخارج بوجود معروضاتها ، کالماشی والضاحک الموجودین فی الخارج بوجود زید المنسوب الی زید بالذات ، و الی هاتین بالعرض ، هناك ایضاً كذلك منقلب . اذ هذا المحقق ایضاً یقول بالاتحاد بینهما مع ان الموجود عنده هو الوجود و الماہیة منتزعة منه اعتباریة ، فیقال له کیف یجوز الاتحاد بینهما ؟ فقلوه : اذالم تكن الماہیة متحدة بالوجود



کما هو عندنا ، ان اراد الاتحاد ، بان يكون الماهية منتزعة منه كما هو رأيه ، فقله : اذالم يكن بهذه الاحوال الثلاثة ، لم يكن الماهية موجودة ، اعادة ادعاء هو بصدد الاستدلال عليه ، والوجدان غير البرهان ، اذلا نسلم ان الاتحاد منحصر في ذلك كما يبناه باوضح تبیان ، و ان اراد غير ذلك ، فعليه بالبيان

و بما قررناه في الجواب اولاً ظهر ما في وجه آخر من الخلل ، وهو ان الماهية في ذاتها ليست مبدء للآثار ، والا لكان عين الوجود ، بل لكان واجب الوجود ، هذا خلف ، و بعد ما صارت مبدء للآثار ، فاما ان يصير مبدء للآثار بذاتها هذا خلف ، اولو جودها ، و هو المطلوب ، فثبت ان الماهية مالم ينضم اليه شئ متأصل يصلح للمبدئية ، لا يصح منشأها .

وانما قلنا و هو المطلوب ، اذ لما صارت الماهية مبدء للآثار بسبب الوجود لا يجوز ان يكون الوجود امراً اعتبارياً ، لان الامر الاعتباري لا يصير مبدء للآثار الخارجية ، فيجب ان يكون متأصلاً ، و اذ اثبت تأصله و الضرورة قاضية بان لا تعدد في الوجود ، ثبت ان المتأصل هو الوجود ، و الماهية منتزعة منه ، اذ لا شئ غيره ؛

و ذلك الخلل ، لاننا نقول : بان الوجود مبدء للآثار حتى يراد انه لا يجوز ذلك ، بل نقول : ان الماهية مبدء الآثار ، لكن بواسطة الوجود ،

---

۱ - جهت اتحاد را بايد يا در حقيقت وجود پيدانمود و يادر سنخ ماهيات متباينه چه آنکه ماهيات بالحاظ عدم اصالت ، مشار کثرت و تباين هستند ، بعد از اصالت تباين اظهروا تم خواهد بود ، لذا جهت مفايرت بعينها جهت اتحاد نميشود ناچار بايد سنخ وجود که مقتضى وحدت و جامع شتات کثراست ملاک وحدت شود مگر آنکه در سنخ عدم وحدت موجود باشد - ج ل -

ولامانع من ذلك لجواز ان يكون امر اعتباری واسطة في صدور اثر عن فاعل، الا ترى ان عدم المانع واسطة في صدور المعلول عن العلة. وهذا ما افاده المدقق الخونساری، احسن الله جزاه في عقباه، في تعليقاته على الشفاء، قائلاً: ان ادعوى ان الموجودية لا بدان يكون باعتبار امر حقيقي، ممنوع، لم لا يجوز ان يكون باعتبار امر اعتباری مشترك بين الموجودات، نعم سبب الموجودية لا بدان يكون امرأ حقيقياً، ولا نزاع فيه. انتهى.

الخامس - لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان، لم يتحقق في الانواع جزئى حقيقى هو شخص من نوع، و ذلك لأن نفس الماهية لا يأبى عن الشركة بين كثيرين و عن عروض الكلية لها بحسب الذهن، و ان تخصصت بالف تخصص، من ضم مفهومات كثيرة كلية اليه. فاذن لا بد وان يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة يكون الزيادة امرأ متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع لا كثرة، ولا نغنى بالوجود الا ذلك. فلو لم يكن متحققاً في افراد النوع، لم يكن شئ منها متحققاً في الخارج. اقول: فيه نظر، اذ لا شك ان الشخص هو الماهية مع زيادة، واما ان تلك الزيادة هو الوجود ا فغير مسلم، لم لا يجوز ان يكون الشخص

١ - هذا الكلام مما يضحك به الثكلى و يبكى منه المرئىس كه آدمى ملاك واقعت را در اعتباريات جستجو نمايد و در اين قبيل از اراجيف خرد را غوطه ور نمايد.

١ - شخص و ملاك تشخص ماهيت نمي باشد، چون ماهيت بخودى خود نه كلى است و نه جزئى. پس بايد ملاك تشخص كه خود شخص و متشخص بالذات باشد امرى باشد كه ماهيت بانضمام آن بجزئيت متصف گردد، چه آنكه امر دائرست بين نفس ماهيت و نفس عدم و نفس وجود و اگر در ماهيت تشخص مفقود بود بايد در وجود موجود باشد و سنخ وجود است كه شخص و متشخص و موجود بالذاتست فتأمل حتى

هو الاعراض القائمة بالشخص الماهية المحفوفة لها من الوضع والاین و الزمان مع المادة واستعداداتها .

فان قيل : ما الشخص لتلك الاعراض ؟

يمكن ان يقال : الشخص لهالعله هو الاعراض السابقة عليها المعدة لافاضة هذا الشخص على هذه الاعراض المشخصة لتلك الماهية ، هذا في الانواع المتعددة الافراد من الماديات .

و اما في المجردات، فنقول : ان تشخصاتها مقتضيات ماهياتها، ولهذا صار انواعها منحصرة في فرد ، والتفصيل موكول الى ما فيه التطويل<sup>۲</sup> .

السادس - ان العارض على ضربين : عارض الوجود ، و عارض الماهية ، والاول ، كعروض البياض للجسم و عروض الفوقية للسماء في الخارج و كعروض الكلية والنوعية للانسان و الجنسية للحيوان . و الثاني، كعروض الفصل للجنس و التشخص للنوع . و قد اطبقت السنة المحصلين من اهل الحكمة بان اتصاف الماهية بالوجود و عروضه لها، ليس اتصافاً خارجياً و عروضاً حلولياً، بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة،

→

تفهم و من لم يحصل له جليلة الامر مع ما قررنا و حققنا الامر فعليه بالمراجعة الى الطبيب .

۱ - وايضاً لعل الشخص هو نسبة الى الفاعل ، فان قيل : نسبة الفاعل الى الكل على السواء . قلنا : المرجح استعدادات المواد في الماديات منه .

۲ - نفس ماهيت چه در مجرد و چه مادی نسبت بانواع تشخصات لابتشرط است و اين وجود غير مادی واسع شديد القواست كه از باب سعه درجات شامل فعلیات غير متناهی از افراد وجودست برخلاف مادیات - جل -

بل مجرداً عنها و عن عروضها ، سواء كانت الصفة انضمامية خارجية ، كقولنا : زيدايض ، او انتزاعية عقلية ، كقولنا : السماء فوقنا ، اوسلبية ، كقولنا : زيداعمى . وانما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلى وعروض تحليلى ، و هذا النحو من العروض لايمكن ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون ولاتحصل وجودى ، لاخارجاً ولاذهناً ، لا يكون مسمى بذلك العارض ، فان الفصل اذا قيل : انه عارض للجنس ، ليس المراد ان للجنس تحصل وجودى فى الخارج او الذهن بدون الفصل ، بل معناه ، ان مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى ، وان كان متحداً معه وجوداً ، فالعروض بحسب الماهية فى اعتبار التحليل مع الاتحاد ، فيكذلك حال الماهية والوجود اذا قيل : ان الوجود من عوارضها .

اذا تقرر هذا الكلام ، فنقول : لو لم يكن للوجود صورة فى الالعيان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذى ذكرنا ، بل كان كسائر الانتزاعات التى يلحق الماهية بعد ثبوتها و تقررها ، فاذن يجب ان يكون الوجود شيئاً يوجد به الماهية ويتحد معه وجوداً مع مغايرتها اياه معنى و مفهوماً فى ظرف التحليل ، تأمل فيه . انتهى .

واقول : فيه نظر اما اولاً - فلاننا لانسلم ان عروض الفصل للجنس

---

١- هذا الكلام منه دليل على عدم تعمقه وغوره فى المعقولات ، لان عروض الفصل للجنس بعد ما كان الجنس زائداً و خارجاً عن ذات الفصل وكذا فى جانب الجنس لخلوه مفهوماً عن الفصل و تحصيله به بعد لحوق الفصل لاينبغى للمحصل الشك فى كون كل واحد من الجنس والفصل من العوارض التحليلية للآخر ، لان ظرف العروض فى العوارض الكلية الذهن بلاملاحظة الوجود والملاك فى كون العارض ، عارض المهيه عروض العارض للمعروض بلاملاحظة الوجود وليس الوجود شرطاً للعروض بمعنى لوجاز انفكاك الماهية عن كافة الوجودات كانت معروضة للعارض - جلال -

و التشخص للنوع، عروض للماهية، فان العارض للماهية يجب ان يكون تلك الماهية متصفة بها في حد ذاتها ، سواء كان في الخارج اوفى الذهن، كالزوجة للاربعة مثلاً، ولاشك ان الجنس كالحيوان مثلاً ليس متصفاً بالناطق في حد ذاتها والالماكان الحيوان غير ناطق ولما امكن تحقق انحيوان في الخارج والذهن بدون الناطق، كما هو شأن عوارض الماهية.

واما ثانياً — فلانا سلمنا ان عروض الوجود للماهية عروض تحليلي مع الاتحاد بينهما في الخارج، لكن لانسلم ان الوجود لولم يكن له صورة في الأعيان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرنا ، لما مر ان ذلك يتصور ايضاً بكون الماهية موجودة والوجود امراً اعتبارياً، فتذكر. واما ثالثاً — فلان ظاهر سياق كلامه ، مشعر على انه جعل الوجود بالنسبة الى الماهية من عوارض الماهية حيث مثله بالجنس والفصل وجعل الفصل له من عوارض الماهية ، وذلك مناف لما ادعاه من كون الوجود ذا صورة حقيقية في الأعيان ، لما تقرر في موضعه و اعترف به هذا المحقق ايضاً ان عوارض الماهية امور انتزاعية اعتبارية ، لاتأصل لها اصلاً.

والحاصل ان كلام هذا الحبر العلام في هذا المقام لا يخلو عن الاضطراب، كما لا يخفى على اولى الالباب ، و لعل قوله في آخر الدليل ، فتأمل فيه، اشارة الى ما فيه . هذا آخر الكلام فيما افاده المحقق صدر الافاضل في الكتب والرسائل .

۱ — مؤلف در مغالطه عجيب واقع شده است ؛ عوارض ماهيت امور اعتباري ولي وجود مطلقاً از عوارض ماهيت نيست و فقط بحسب حمل اولي ماهيت معروض و لاحق برآن ، مفهوم وجودست و در حاق واقع ماهيت تحقيق ندارد و تحقيق اختصاص بوجود دارد و جعل از آنجهت بماهيات تعاقب نمي گيرد که بالذات داخل در عالم تحقق نميشوند.

فبقى القول فيما افاده الفاضل الممتحن مولانا ميرزا حسن في زواهر الحكم لاثبات تأصل الوجود ، فاقول :

### اكتمال مقال بتحقيق خال

قال المحقق المذكور بعد كلام ، ان المعنى المسمى بالوجود المشترك في كل موجود اعني مابه التذوت ، ان لم يكن له حقيقة متأصلة في الاعيان غير هذا الذى يعتبره الازهان ، فذلك بين البطلان ، لأن الاتزاع من شئ لا يتأتى الا بعد ما هو ثابت متحقق في نفسه ، فان كان وجد بنفس هذا الاتزاع دار ، او بمثله تسلسل .

فان قيل : الماهية في الخارج بحيث ينتزع منها الوجود .

قلنا : تحققها و ثباتها ان كان بهذه الحشية ، فهذه هي وجودها دون ذا المنتزع والا فلا ينفع ، ولان معنى واحداً من خارج لا يشترك بين مختلفة المشترك في ذات ، والاشياء على رأيهم امور مختلفة الماهيات ، فالوجود المنتزع منه الوجود انما هو واحد من الجملة ، فان كان ذلك هو الواجب استمرت الممكنات في العدم وان كان واحدة من هذه ، حرمت الباقية من الوجود ، وان تدرجوا الى وحدة المقولة كما يأتى تدابير القول بينها وبين الواجب وبينها وبين فصولها .

ولأن كل ماعدا الوجود فانما هو بالوجود حقيقة متذوتة ، فكيف يحرم نفسه عن ذلك ، حتى تنتفى المناسبة الواجبة ، او كيف يحتاج في ذلك الى غيره ، فيدور على نفسه .

فقد اتضح مذهب المتكلمين و وجب ان يكون لاسم الوجود حقيقة متأصلة العين بنفسها ، فان كانت كثرة مختلفة من كل وجه ، استحال ان يشترك في معنى واحد يعرضها او ينتزع منها جميعاً ، لما تقدم ايضاً . ولان هذه الحقائق ان كانت هي التي بها الاشياء ذوات متأصلة دون

عارضها كانت هذه هى وجودات دونه وكان الوجود مختلف المعنى بتمام الحقيقة لاواحدأ مطردأ ، وان كان العارض هو ذلك دونها ، فاذ لا يصدق عليها فى حاق ذواتها، استحال ان يصدق عليها الاشتقاق لامتناع تواطؤ المتغايرين صدقأ ، فليس هى اذن وجودات ، بل ان كان ولا بد فموجودات كساير الماهيات ، وان كان ذلك العارض والمعروض جميعأ بالاشتراك ، كان مابه الذات والائر مشتركأ بينها وكان هو الوجود دونهما او بالتركيب ، فقد سبق ان لا تركيب فى الوجود، فهذا الرأى ينقض آخره اوله ، لان هذه المختلفة ، ان كان بها انفسها التذوت والائر كما يقتضى كونها وجودات، كان معنى الوجود ذاتياً لها لاعرضياً ، وان لم يكن بها ذلك كما يقتضى عرضية الصدق ، لم يكن هى وجودات .

فقد زهق الباطل المظنون على الحكماء ايضأ وجاء الحق ، ان اسم الوجود، يدل ضرورة على حقيقة متأصله بنفسها متحققة واحدة بمحضها مقدسة عن ان يتكرر بصرفها ، وقد اجتنبت باكورة قبل او ان ينعم رمجها ، ابانه ، انه هو الواجب الوجود المحتاج اليه كل موجود ، واستبان انه هو الوجود الذى به الاشياء كلها حقايق متذوتة و ذوات متشتتة واعيان متحققة و موجودات متأصلة بان يفعله و يعطيها ، و معدومات بساطلة واسماء عاطلة، بان يكف عنها و يرد بها .

وليس يجوز ذلك بان يعرضها فيدور او يتحد معها فيبور ، ولا بان يعرضه فيكون محلاً لكل وارد و ينسب فيها ، فيكون حالاً على كل شارد . فمن البين الذى لا ينبغي ان يشك فيه قليل نباهة بل لا يحتاج الى التشفيف من بلغ مدى الفهاة ، ان الحقيقة المتأصلة بالذات التى هى مذوت الذوات ، لا يكون متشتتة فى هويات اعدام ولا متفقعة فى بنيات اجسام ولا متقبلة مع اعراض و جواهر ولا منصوبة صوب ماهيات دوائر . و من اغرب الغرائب ان لو بثث واحدهم انه ممسوخ الى صور قحيوان

عظیم ، « ظل وجهه مسوداً<sup>۱</sup> و هو کظیم » اوقیل لاحدهم انه یمازج ذی و یلدهی ته « یتواری من القوم من سوء<sup>۲</sup> ما بشر به » ولكنهم یضربون لله الامثال ، و یرضون له بكل امر محال .

فقد نقضت مقاله ارذال الصوفیة ابضاً و همجهم و دهضت دعوی دلائلهم و حججهم » ثم قال : اذ قد اتضح ان الوجود ای مشی الأشياء و مذوت الذوات ، هو حقيقة متأصلة الذات ، و انها واحدة عن الکثرات ، فاعلم انه ليس هیهنا مفهوم آخر للوجود سوى هذه الحقيقة ، لان التشییء والتذوت ان كانت بهذه ، كانت هی الوجود دونه ، وان کان بهذا ، کان هو دونهما ، فالوجود المطلق الذی یتولی علی کل شیء و یتوی نسبتہ الى الاشياء کلها انما هو هذا الحق المتأصل الذات وحده لاشریک له . . . » الى ان قال : فقولنا ، وجود الممكن ، فان اطلقناه ، فانما هو بسزلة قولنا علة الممكن و خالق الخلق ، و ان قابلناه بالعدم ، فانما المراد منه هو المعنی المصدري ، لانه موجود بان یفعل و معدوم بان یکف عنه ، ونیس هذا المعنی المصدري یجوز ان یشارك بین الحقيقة المتأصلة ر بین الممكن ، لان شركة العرض یقتضی شركة الذات الممتنعة فی الوجود ، فعلى الأول لاشركة بینهما اصلاً حتی فی لفظ الوجود فضلاً عن معناه ، و على الثانی انما هی فی اللفظ وحده لافى مسماء ، اذ لا وجود للممكن قبل ان یصدر عن فاعله ، و ليس یوجب صدر فوجد مرتباً او مغایرة ، والا کان صادراً و هو بعد معدوم ، فانما وجوده هو نفس صدوره ، و اما مبدؤه فانما هو موجود بانه ، هو وان نفسه وجود ، و انی یشرکان بغير لفظ . . . » انتهى ملخص کلامه ، زید فی اکرامه ، و انما نقلناه بتمامه لافیه من امهات الفوائد المتینة و آباء الفرائد الثمینة ، و لكن عندی



لعدم الحىطة على حقىقة المرام ، فى كلام :

اما اولاً - فلان قوله : الاتزاع من شى لاىأتى البتة الا بعد ماهو ثابت متحقق فى نفسه ، فممنوع ، لكن لانسلم ان وجوده اما بنفس هذا الاتزاع او بمثله لىدور اوىتسلسل ، بل وجوده امر ىتنزع عنه بسبب تأثیر الفاعل فىه و اىجاهه اياه وجعله له بالجعل البسىط، كما حقق ذلك المحقق الدوانى و غيره من تلامذته و قدسبق مثل ذلك فى مبحث الوجود الذهنى ، فتذكر .

واما ثانياً - فلان قوله: ان معنى واحداً عارضاً لاىشترك بين مختلفة الا لمشترك فى ذات ممنوع ، الا ترى ان من قال باعتبارىة الوجود ىقول باشتراك الوجود بين الواجب و الممكن المختلفين فى الحقىقة ، غاية مافى الباب ان ىكون امراً واحداً اذا اتزع من امرين من حاق ذاتهما و نفس حقیقتهما ىجب ان ىكون هناك امر ذاتى مشترك ، ولانسلم ان الوجود فى الممكن ىتنزع من ذاته بذاته، كىف وهو فى موجودیته ىحتاج الى علته .

و اما ثالثاً - فلان قوله: كل ماعدا الوجود فهو بالوجود حقىقة متذوتة . . . ممنوع كما مر مثل ذلك ، فان تذوت الماهىة و تحصلها ، انما هو بتأثیر الفاعل لا بالوجود ، و ىعلم من ظاهر كلامه سابقاً و لاحقاً، انه جعل الوجود و ما به الوجود اعنى الموجدوىة و سبب الموجدوىة امراً واحداً ، وساق الكلام ، و قد نقلنا الفرق بینهما فى كلام احسن المدققین ، زىد حسنه و بهائته .

و من هذا ظهر مافى قوله : فان كانت كثرة مختلفة من وجه استحال ان ىشترك فى معنى واحد . . . الى آخره فتأمل ، وكذا مافى قوله : لامتناع تواطؤ المتغايرین صدقاً . لأن هذين الدلیلین مع ماسیئاتى عنده

نهضون علی ابطال مذهب الحكماء .

فاقول : ان اراد بالحكماء المشائين ، فلايرد عليهم ذلك الابطال ، لانهم يقولون ان الوجود المطلق ، ذاحصص عارضة للممكن ، والوجود القائم بالذات اعنى الواجب ، ولاشك ان تغاير الحصة مع المطلق تغاير اعتباري ، فلايقولون بان للوجود افراد حقيقية مختلفة ، فلهم منع هاتين المقدمتين فى هذين الدليلين ، و قبول عرضية الصدق و منع لزوم عدم كون افراد الوجود وجودات لعدم كون التذوت والتحصل بالوجود فى الدليل الثانى .

و ان اراد من الحكماء الإشراقيين و قد نقلنا مذهبهم ، فيرد عليه ، انهم لايقولون باختلاف الوجودات الخاصة من كل وجه ، بل يقولون باتحادها من وجه و اختلافها من وجه ، كما مر ، فتأمل .  
وان اراد مذهباً آخر ، فالحق معه .

واما رابعاً — فلما سيحقق فى ضمن تحقيق مذهب الصوفية ، فانتظر .  
و اما خامساً — فلان حاصل ماذهب اليه هذا المحقق ، ان الوجود المطلق و هو مشئ الاشياء و مذوت الذوات ، هو الواجب ، و الممكن موجود اى معلول للوجود ، فوجوده عبارة عن علة الممكن و موجود الممكن او هو موجود بالمعنى المصدري ، و هو فعل الممكن ، اى منعوليته ، ولافهم حقيقة مرامه ؛ فان وجود الممكن ان كان عبارة عن علة الممكن ، لما كان فرق بين موجودة الشئ و ما به موجوديته ، وقد مر الفرق .

و اما سادساً — فلانا لانجد بالضرورة فرقاً بين قولنا : زيد موجود ، عند الاطلاق ، و بين قولنا : زيد موجود ، ليس بمعدوم ، و نحكم بالضرورة الاولى ، بان الوجود المستعمل فى المقامين بمعنى واحد .

و اما سابقاً - فلأن بديهية العقل حاكمة بان الوجود مشترك معنوي بين الاشياء ، و على ما حققه هذا المحقق لم يكن الوجود بكلامعنييه مشتركاً معنوياً بين زيد وعمر و الواجب تعالى ، مثلاً .

واما ثامناً - فلأن وجود زيد اما بمعنى علة زيد ، او بمعنى صدور زيد عن علته عند هذا المحقق ، و اذا كان كذلك لم يكن الوجود بشئ من معنييه بديهياً ، مع ان العقل و النقل من ذوى العقل يشهدان ببديهية الوجود ، وليت شعري ما الوجود الذي هو بديهي على هذا التقرير ، الا ان يدعى بديهية صدور زيد عن العلة لبديهية امكانه على ما قيل : ان وجود الواجب فطري جبلي « فطرة الله التي فطر الناس عليها » .

و اما تاسعاً - فلأن هذا المحقق ، صرح في مبحث الجعل من كتابه المذكور بان وجود الممكن بالمعنى الأول و هو الحقيقة المتأصلة العين انما هو جاعل غير مجعول .

و اما الثاني - و هو المصدري فذاك هو الذي يشمله الجعل ، لكن تبيناً ، و ذلك لان الجاعل مالم يفعل شيئاً لم يكن ماهية ولا صدور ماهية ، ولا يجوز ان يفعل اولاً صدور الماهية ثم به او بغيره الماهية ليكون للصدور لالى نهاية ، بل انما يفعل الشئ فبان فعل هذا تحقق هو ، و اذا تحقق ، صدق انه صدر ، فصدوره انما يجعل بالعرض . انتهى .

فالمجعول عنده هو ماهية الممكن ، فيكون المتأصل هو الماهية و الوجود امراً اعتبارياً مصدرياً ، و موجوديته انما هو بالإتساق الى الجاعل و الصدور عنه ، و هذا معنى حق ٢ .

---

١ - س ٣٠ ي ٢٩ .

٢ - هذا من الاباطيل التي لا ينبغي حمل مذهب المتأله عليها ولأنه قول بالاصولين مع ان اثر الشئ لا يباينيه وان الصادر من الحق هو الوجود  
←

واما ان للوجود معنى آخر وهو علة الممكن مما لا تفهم معناه ،  
 فلانه لا يخلو اما ان ذات العلة من حيث ذاته علة وجود زيد ، لزم ان يكون  
 زيد موجوداً ازلاً وابدأ ، اذ لا نعى بالموجود الا ماله وجود ، ولا شك  
 ان لزيد وجوداً ازلاً و ابدأ ، و هو ذات الواجب الوجود حينئذ ، واما  
 ان وجود زيد هو ذات العلة مع وصف العلية ، ففيه ان هذا الوصف  
 الاضافى انما يتحقق اذا تحقق وصف المعلولية لزيد ، و وصف المعلولية  
 لزيد انما يتحقق اذا تحقق ذات زيد ، فلا يجوز ان يكون ذلك وجوداً له .  
 ولا يمكن ان يقال : ان ذات الواجب ، وجود لزيد بشرط صدوره عنه ،  
 لان الصدور ايضاً فرع وجود الماهية و مجعول بجعلها بالعرض ، كما  
 اعترف به .

ولولا بعض كلماته ، لكان حمل مذهبه على مذهب ذوق المتألمين ،  
 احسن توجيهاته .

### الهديّة الثانية

فى تحقيق مذهب صدرالمحققين و ساير الحكماء الاشراقيين ان  
 للوجود حقيقة بسيطة منبسطة على قوايل الماهيات ، ولها افراد ، منها  
 حقيقة الواجب ، و منها الوجودات الخاصة الامكانية ، والتفاوت بينها  
 بانوجوب والامكان والشدة والضعف وغيرها .

→

العام المطلق المنسبط العرى عن الماهية وان الآثار هى الوجودات  
 المقيدة التى لانفاير المطاق الابلاطلاق والتقيد.

١ - و القائل صرح بان الانتساب فى المقام من المقولات و ان ادنى  
 المناسبة كافية للانتساب وقد مثل بالماء الشمس واللابن و لهذا ليرد عليه  
 هذه المؤخذات التى هى او هن من بيت العنكبوت .

وقد ذكرنا ان هذا المحقق قداول قول من قال: ان هذه الوجودات الخاصة اطوار للواجبي الى قوله و مختاره ، و قد اسلفنا الأدلة التي استوثق بها في اثبات تأصل الوجود و بطلان رأى الصوفية القائلين بان الواجب هو الوجود المطلق ، فهو لا يقول بان السارى في الوجودات الخاصة هو الواجب ، ولا كذلك ما نقلنا من كلام الاستاد الالهى، ضوعف قدره ، مع ان هذين الفاضلين بقولان بان العلية عبارة عن تطور العلة بطور المعلول ، و هذا هو مقالة الصوفية القائلين بان بساط الوجود انواجبي فى الكل .

لكن عندي فى مذهب المحقق صدر الافاضل<sup>۱</sup> نظر ، لم اقدر على دفعه ، و هو ان الوجود المطلق بعد اثبات تأصله و تحقيقه ، نقول ، ان هذا الوجود لا يجوز ان يكون غير متعين فى حد ذاته<sup>۲</sup> بالبرهان و باعتراف هذا المحقق ، و لاحد له و لارسم له ، لانه صرف الوجود الخارجى و

---

۱ - و لعمري ان منشأه عدم التدرب فى كلماته و مشربه الذى هو اوثق المسالك .

۲ - تعين و عدم تعين داراى معانى مختلفه است نارة نقول ان الماهية غير متعينة اى مبهمه تحتاج الى الوجود فى التعين اى فى التشخص و رفع الابهام . و لى عدم تعين در حقيقت وجود بمعناى نهايت و غايت صرافت و عدم مخالطت آن باغير است ، اگرچه آن غير اسماء و صفات و فيض اقدس و فيض مقدس و صور علميه باشد تاچه رسد بماهيات و حدود عدميه لذا امير اهل عرفان فرمود : كمال التوحيد نفى الصفات عنه . لذا آن حقيقت بل كه حقيقه الحقايق نه معاوم بعلم حصولى است نه حضورى نه در واحدیت و نه در احدیت بتمام ذات مشاهده شود الابناء الشاهد فى المشهود أنهم بقدر نصيب «كس ندانست كه منزلگه آن يار كجاست - آنقدر هست كه بانگ جرسى ميايد -

صرف الوجود الخارجی لا يتصور ، والا لزم الانقلاب .  
اولاً ان عين الشئ الخارجی لا يصير موجودة فی الذهن ، بل المتصور منه هو ماهيته ، ولما هية للوجود ، والا لكان اما وجوداً ، او غير وجود ، وعلی الاول يلزم ان يكون الشئ علة لتحصل نفسه ، و علی الثاني ، يلزم ان يكون الوجود غير نفسه ، لان المركب من الداخل والخارج خارج ، ان يكون تلك الماهية متحصلة بالوجود ، كما ان الوجود ايضاً متحصل بتلك الماهية ، كما هو شأن الافراد المندرجة تحت ماهية كلية .  
او لان الوجود عبارة عن نفس كون ذلك الشئ ، لاهو وغيره .

[ فی انه لاحد للوجود ولارسم ]

و الحاصل ان بعد ملاحظة معنى الوجود ، يحكم العقل ببساطته ، فلا يحده ولا رسم له ولا جنس له ولا فصل له ، ولا هو جنس او فصل او نوع لشيء آخر ، بل متعين في حد ذاته موجود بنفسه لا بوجود غيره ، كما سيجي ان شاء الله .

ولا علة له ، والا لزم تقدم الشئ علی نفسه ، ولزم ان يكون الواجب ، تعالى ، ايضاً معلولاً ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . اذ لو كان شئ علة للوجود المطلق المتحقق فی ضمن الواجب ، تعالى ، ايضاً ، بل ذلك الوجود هو حقيقة الواجب بشرط عدم التعينات الامكانية ، كما يظهر من كلامه ، لكان الوجود المطلق متحققاً فی ضمن تلك العلة ايضاً ، فيلزم المحذور ان المذكوران .

وهذا ما افاد الشيخ فی الهیات الشفاء : « ان المبدء ليس مبدءاً للموجود كله ،

١- هذا التمين بمعنى التشخص غير التعین بمعنا المخالطة مع الغير  
مردم اندر خسرت فهم درست .

ولو كان مبدء للموجود كله ، لكان مبدء لنفسه ، بل الموجود كله لا مبدء له ، انما المبدء للموجود المعلول، فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود». انتهى .

واورد عليه صدر المحققين في كتبه : ان المبدء اذا كان مبدء لبعض الموجود ، يصدق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود ، والمبدء ايضاً وان كان موجوداً مفيداً ، فيصدق عليه انه الموجود بما هو موجود ، لأن المطلق صادق على المقيد ، لست اقول صادق عليه بوصف الاطلاق، بل مع قطع النظر عن ذلك . انتهى .

ولى فيه نظر ، اذ لا شك ان المبدء لطبيعة الموجود بما هو موجود، يجب ان يكون مبدء لجميع افرادة ، والا لكان مبدء لطبيعة الموجود من حيث كونه في ضمن خصوص ذلك الفرد ، لا بما هو موجود، وذلك ظاهر حيث ان الوجود شخص واحد متشخص بذاته لاعلة له ، ولا نغنى بالواجب الا موجود بلاعلة . فلو كان الواجب فرداً منه لعدد الواجب، وهو محال يبرهان التوحيد .

و التحقيق انه اذا ثبت تأصل الوجود وكونه حقيقة بسيطة منبسطة، ثبت كونه واجباً ، فيلزم القول بمقالة الصوفية ، و لعله لهذا تنحى عنه الاستاد المحقق ، ادام الله ايام افاداته ، الى ان السارى هو الوجود المعلول للواجب ، ولم يجعل للوجود حقيقة بسيطة منبسطة في الواجب والممكن .

١ - ولكن السارى في الواجب و الممكن هو اصل الوجود الغير المتمين بالوجوب والامكان و هذا من المطالب التي لا يدركه المؤلف ولا يبالغ اليها فلسفته چه آنكه بنابر وحدت اطلاقى اصل حقيقت نتوان گفت مرتبه ئى از آن واحد شخصى واجب و مرتبه ئى ممكن است چه آنكه

اولان اتحاد حقیقه الواجب و حقیقه الممكن ، وان كان بينهما تغاير بحسب المراتب و التقدم والتأخر و الوجوب والامكان ، مما لا يحسن القول به . لكن عندي فيما قال به الاستاد ، مد ظله العالی ، مدالایام واللیالی ، نظرناش عن قصور الفكر عن الترقی الى اوج مقصوده، وهو ان حقیقه الوجود فی الواجبی و الوجود فی الممكن ، اما امر واحد بالذات ، و التغاير انما هو بالوجوب والامكان ، او امرین مختلفین بالذات ، والاول هو مذهب صدرالحکماء ، و علی الثاني ، يلزم ان يكون الوجود مقولاً على الوجودین بالاشتراك اللفظی ، و هو مما يتحاشى عنه الاستاد ، بلغه الله ، تعالی ، اعلى معارج المراد ، هذا ما وصل اليه فهمی بعد تسبیل دموعی و هو لا يغنی عن جوع غیری حیث لا يغنی عن جوعی .

#### کلام آخر مع صدرالاعلام

واعلم : ان صدر المحققین ، لما رأى ان ما ذكرنا من الفساد المستلزم لكون حقیقه الوجود بعد تأصله واجب الوجود ، و یشلم به اساس مذهبه من ان الواجب فرد منه ، لا هو نفسه ، رام فی كتبه الرد

→

اصل حقیقت باحاط اطلاق و ملاحظه آنکه وحدت اطلاق مساوق وحدت شخصیه است اوسع از واجب و ممکن است و کمال التوحید نفی الصفات عنه شامل صفت وجوب نیز میشود واحدیت ذاتیه باحاط اضافه ببطون غیر مقام اضافه آن بظهور است که از آن اسماء و صفات از ناحیه منتهی غیب ظاهر میشوند - جلال -

۱ - اعنی لزوم تقدم الشئ علی نفسه تقدیر کون حقیقه الوجود المطلق معلولاً منه .



علی ذلك الدلیل بان الدور الذی یتلزمه الفرض المذكور ، دور غیر مستحیل ، اذ الدور المستحیل<sup>۱</sup> هو توقف الشئ علی نفسه علی ما یتوقف هو بعینه علی ذلك الشئ، لاستلزامه کون شئ واحد بعینه سابقاً علی نفسه. واما الشئ الواحد بالعموم ، فذلك الدور و ذلك التقدّم له علی نفسه، غیر مستحیلان فیہ ، اذ الوحدة المعتبرة فی جانب الموضوع هی الوحدة الشخصية لا غیر ، والا فلا استحالة فی صدق المتقابلین علی موضوع یکون وحدته وحدة بالمعنی لا بالعدد ، اولاً ترى ان قولک : ان الحيوان یتوقف علی المنی، والمنی یتوقف علی الحيوان، وقولک: ان الدجاجة من البیض ، و البیض من الدجاجة ، لیساً بدور الا فی اللفظ ، و کذا قولک ان الحيوان یتوقف علی الحيوان ، لکونه متوقفاً علی المنی المتوقف علیه، لیس یوجب توقف حیوان بعینه علی نفسه ، لاختلاف الحیثیة « انتهى کلامه فی تعلیقاته علی الشفاء .

و اورد علیه بعض المحققین : بان کون الطبیعة فی ضمن فرد متقدماً علی نفسها فی ضمن فرد آخر ، انما یصح فی الإعداد ، لا فی الایجاد، فان الطبیعة یجوز ان یکون فی ضمن فرد معدة لحصولها فی ضمن فرد آخر، ولا یجوز ان یکون فی ضمن فرد موجدة لنفسها فی ضمن فرد آخر، فان ايجاد الطبیعة هو جعلها واقعة فی متن الاعیان ، فاذا وقعت هی فی نفس النواقع لا یجوز ان یجعل نفسها مرة اخرى فیها .

---

۱ - واقعاً مؤلف اعجاز فرموده است ، آنچه در مقام دور مستحیل یا غیر مستحیل ورد بر برخی از اعلام از مردم نواحی فارس گفته است مراد اطلاق مفهومی و طبیعت ذهنی است ، نه اطلاق باصطلاح عرفا که متشخص بالذات و جزئی حقیقی و مطلق و کلی انبساطیست - از این حسن تا آن حسن ، صد گزرسن -

و بعبارة اخرى لايجوز ان يكون وقوعها في نفس الاعيان متقدماً على وقوعها في نفس الاعيان ، لكن يجوز حينئذ اى اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فردان يصير معدة لحصول نفسها في ضمن فرد آخر. انتهى ما افاده و نعم ما اجاده .

والحاصل ان الدور المذكور في شبهة البيضة و الدجاجة غير مستحيل، لكون التقدم والتأخر بالإعداد ، بخلاف ما نحن فيه ، لأن الموجود من حيث هو هو مع قطع النظر عن الفرد ، اذا كان له مبدء، يلزم تقدم الشئ على نفسه بالضرورة اذ لا بد ان يكون ذلك المبدء ايضاً موجوداً فاما ان يكون عين الموجود من حيث هو هو، او يكون السوجود من حيث هو حاصلًا فيه — اذا الموجود بدون هذا المعنى غير متصور — وعلى التقديرين يلزم المذكور ، فهنا التقدم والتأخر بحسب اصل الطبيعة نفسها ، وفي المثال المذكور تقدم الطبيعة باعتبار فرد وتأخره باعتبار آخر كما حققه بعض المدققين، احسن الله مآله في حواشيه على الشفاء. والمحصل : ان الطبيعة البسيطة المنبسطة ، اذا ثبت تأصله، ثبت وجوده ، و انتقض رأى هذا المحقق الصدر، كما هو ظاهر ظهور البدر.

### الهدية الثالثة

في مذهب<sup>٢</sup> ذوق المتألهين وما اورد على ذلك المذهب

واعلم : انه اعترض عليه بوجوه : الاول — ان الموجب الموجد

١- ولكن الواجب اعم من الواجب بالضرورة الازلية كما هو كذلك في اصل حقيقت الوجود باعتبار كونه مبدء العالم والواجب بالضرورة الغير الازلية كالوجود المنبسط باعتبار ظهوره على الهياكل الممكنة .

٢ - دليل قوى بررد ذوق التأله مخترع دوانى و امثال او بطلان

لشئ غیر ایتہ التی بها یصیر موجوداً ، فان ائیه الشئ لایوجبه ولا یرجده ، و هذا یرد علی ماذهب الیه المحقق میرزا حسن ، عاملہ اللہ بالوجہ الاحسن ، ایضاً .

الثانی - ان النسبة فرع تحقق المتسبین ، فكيف يكون التحقق بالنسبة والارتباط ، الى الواجب الحق ؟

الثالث - انه لو كان الموجب الموجد هو بعينه ماصار به موجوداً ، لزم ان يكون امراً واحداً بعينه موجباً و غیر موجب لشيء بعينه ، فيختل مايسن ان الفاعل لا يكون قابلاً لآثره .

واجب عن هذه الوجوه الثلاثة : بانه لا بد ان يكون للواجب نسبة واحدة الى جميع معلولاته ، والاختلفت الجهات و الحثيات في ذاته ، تعالی ، و هو ممتنع ممنوع .

قال الشيخ العلامة الشيرازی فی شرح الاشراق: ومما يجب ان تعلمه، انه لا يجوز ان يلحق للواجب اضافات<sup>۱</sup> مختلفة يوجب اختلاف حثيات فيه ، بل اضافة واحدة هي المبدئية تصبح جميع الاضافات كالاراقية و الخالقية و غيرهما .

→

قول بدو اصل است چون ادله هريك از قائلان باصالت وجود و بسا اصالت ماهيت قول به تفصيل را رد می نماید و در عقليات تخصيص جائر نيست و اگر قول باصالت ماهيت در يك جا مستلزم محال شد در همه جا محال است دواني و امثال او با همه دقت نظر بمتکلم اشيه و الصقاند تا بحکيم علاوه بر اين ، سنخ ماهيت باعتبار آنکه بالذات نسبت بوجود و عدم متساوي الذات است بدون واسطه در عروض متصف بوجود نمیشود آنها و وجود بالعرض وبالمجاز - جلال -

۱- اين عبارات را علامه از شيخ اعظم مؤلف حکمت اشراق نقل کرده است گویا عبارات را از کتاب مطارحات آورده است .

واذا عرفت هذا فنقول : لاشك ان للواجب نسبة المبدئية الى الممكن ، وعند تدقيق النظر يظهر ان له نسبة الوجود ايضا لدليل لاح له فيجب ان يكون النسبين واحده . بل نقول ، انا حققنا ان افادة الفاعل انما هي نفس ذات المعلول مرتبطاً لذاته ، تعالى ، لامبائناً لذاته بالمرّة ، والالم يجران يكون مبدء لاتنزاع الوجود عنه ، فبكون نسبة اليجاد هي نسبة الوجود ، فلا يلزم كونه ، تعالى ، موجباً لشيء و غير موجب له ، و يكونانية الشيء هي موجدته ولا يكون النسبة متأخرة عن الطرفين ، فان وجود الشيء انما هو بعين الارتباط الى الحق ، لانه وجد فارتبط الى الحق ولا انه ارتبط فوجد ، بل الوجود انما هو بالارتباط .

فقوله : ان النسبة فرع تحقق الطرفين ، ممنوع ، بل نقول بالاستلزام الذي حققه المحقق الدواني . انتهى كلامه ملخصاً .

ومبناه كما ترى : على ان له ، تعالى ، نسبة الانية والوجود الى معلوله ، كما ان له نسبة المبدئية اليه ، فيكونان متحدين ، والنسبة الاولى غير مسلمة وغاية الامر ان الواجب ، افاد المعلول بحيث ينتزع منه الوجود ، لانه انية المعلول .

### [ الاستدلال على ذوق المتألهين ]

واستدل هذا المجيب على هذه النسبة الممنوعة واثبات ان موجودية الممكن بالانتساب الى الواجب ، بان كل ممكن سواء كان وجوداً او ماهية ، ليس في حد ذاته بذاته موجوداً ، يعني ليس مصداق موجوديته ومنشأ انتزاع وجوده نفس ذاته ، والا لكان واجباً بالذات ، فاذا وجد فقد صار مبدءاً لاتنزاع الوجود بعد ما لم يكن في نفسه كذلك ، وليس هذه الصيرورة الا تغييراً عما كان عليه في نفسه بالضرورة ، وكما انه لا بد في كل تغير من مابه التغيير وفاعل له ، وكما يحتاج كل ممكن علة ، كذلك لا بد فيه مما

به التغير من ضم ضميمة اليه او ارتباطه بامر آخر ، بالبدية ، والمكابر  
منازع مقتضى عقله ، فكل ممكن يحتاج في الوجود الى ما به التغير ايضاً ،  
وما به التغير لا بد ان يكون مما لا يتغير اصلاً ، والا لاحتاج الى امر آخر  
به يتغير عما كان عليه في نفسه ، فيلزم التسلسل ، واذا لم يكن متغيراً  
يكون واجباً ، ولا يمكن ان يتغير الممكن بانضمامه الى الواجب ، اذا  
لواجب لا يمكن ان ينضم الى شئ اصلاً ، بل لا بد ان يتغير الممكن  
بارتباطه اليه ارتباطاً خاصاً لا يعرف كنهه ، وهو المطلوب .

ثم عبّر عن هذا البرهان بعبارة اقرب ، وقال : ان الممكن المعلول  
حين الوجود اما ان لا يكتسب من الفاعل حيثية مصححة لاتزاع الوجود ،  
او يكتسب ، فان لم يكتسب فقد بقي على ما كان عليه في نفسه من عدم  
صلاحية لاتزاع الوجود عنه ، فما صار موجوداً بعد بالضرورة ، هذا  
خلف ، وان اكتسب من الفاعل تلك الحيثية على ما صرح به العلامة  
اندواني من ان اتزاع الوجود من الممكن باعتبار حيثية مكتسبة من  
عائته ، فنقول : هذه الحيثية ليس نفس ذاته من حيث هي ، والا لكان  
واجباً ، فلا بد ان يكون غير نفس ذاته ، وعلى تقدير الغيرية اما ان يكون  
امراً عينياً او يكون امراً اتزاعياً ، ولو كان امراً اتزاعياً ، لا بد ان يكون  
نفس امرى بالضرورة ، ولو كان نفس امرى لاحتاجت لنفس امرى الى  
مبدء موجود عيني ، اذ لا معنى للنفس الامرى الا ذلك ، و ذلك المبدء  
الموجود ليس نفس ذات الممكن من حيث هي ، و الا لكان واجباً  
بالذات ، ولا ذاته من حيثية اعتبارية اخرى ، والا ننقل الكلام اليها حتى  
يتسلسل و يؤدي ذلك الى كونها غير نفس امرى ، لانا ننقل الكلام الى  
مجموع تلك الامور الغير المتناهية ، فنقول ليس ذلك المجموع مبدء  
لاتزاع الموجودية بنفس ذاته من حيث هي لا مكانه ، فيحتاج الى امر

آخر، هذا خلف، فيجب ان يكون لها مبدء عيني غير نفس ذات الممكن، اولاً مبدء انتزاع عيني غير ذاته، و على التقديرين، لا بد ان يكون ذلك الامر العيني لا يكون مبادئاً في الوجود للممكن الموجود كل المبادئ، لان حيثية انتزاع الوجود او ما هو مبدء تلك الحيثية، لا يمكن ان يباينه بالضرورة، بل لا بد ان يكون منضمّاً اليه او مرتبطاً به، وعلى كلا التقديرين لا يكون ممكناً والانتقل الكلام اليه، فيتسلسل بل لا بد ان يكون واجباً، والواجب لا ينضم الى الممكن الموجود اصلاً لا متناه قطعاً، بل لا بد ان يكون الممكن الموجود مرتبطاً به ارتباطاً لا بطريق الحالية او المحلية لا متناهما في الواجب على ما بين في موضعه، بل ارتباطاً خاصاً واتساقاً مخصوصاً لا يعرف كنهه، و يكون ارتباطه بها حيثية مصححة لا انتزاع الوجود مكتسبة من موجدته و فاعله، انتهى.

وفيه نظراً اولاً لجواز ان يكون الحيثية المصححة لا انتزاع الوجود هو حيثية مكتسبة من الفاعل و هي حيثية مبدئية الآثار الذي اكتسبه من تأثير الفاعل فيه و ايجاده له او حيثية اخرى، و تلك الحيثية امر اعتباري منشأ انتزاعه ذات الممكن باعتبار حيثية اخرى انتزاعية، ولا يلزم التسلسل، لانقطاعه بانقطاع الاعتبار لما مر منّا تحقيق جواز التسلسل في الامور النفس الامرية و لا يلزم التأدية الى كونها غير نفس امرى اذ لم يحقق تلك الامور الغير المتناهية حتى ينقل اليها الكلام، و يقال ان ذلك المجموع اما مبدء لا انتزاع الوجود بنفس ذاته ام لا، هذا مع انا لنا ان نقول مقالة المحقق الدواني في حواشيه بقوله: والتحقيق كما عرفت ان الوجود مما ينتزعه العقل و يصفها به و مصداق ذلك الوصف هو عين الماهية، انتهى. فليس في الممكنات شئ يوجد فيه الوجود و الموجودية و راء نفس الذات الواقعة كالانسانية والفرسية.

فان قيل: لا ريب في ان مصداق الوجود لو كان نفس الماهية لكان واجباً.

قلنا : قد اعترف هذا المستدل فى بعض كلماته بان الملازمة ممنوعة ، فان الواجب ما لا يكون فى كونه مصداقاً للوجود محتاجاً الى علة ، و يجوز ان لا يحتاج شئ فى كونه مصداقاً للوجود الى امر آخر وان احتاج الى علة والعلة جعلها مصداقاً بنفسه للوجود ، هذا وان كان كلاً ما جدياً ، لكنه مما يمكن القول به فى مقام نقض الدليل ، لان هذا المحقق قد صرح بان الممكن منشأ لاتنزاع الوجود لابنفس ذاته بل من حيثية مكتسبة من جاعله ، و البديهة يحكم بذلك ايضاً ، فالانصاف ان يسلك فى المنع الطريقة السابقة .

واما ثانياً - فلان هذا الارتباط الذى هو حيثية مكتسبة مصححة لاتنزاع الوجود عن الممكن ، اما امر اعتبارى او امر عينى ، ولا يجوز ان يكون امراً اعتبارياً بعين الدليل المذكور فى كلامه ، فلا بد ان يكون اما امراً عينياً ، او امر نفس امرى له مبدء عينى بعين ما افاده ، وذلك الامر العينى على التقديرين لا يكون واجباً ، لان الارتباط حيثية بين الواجب و الممكن ، ولأنه حيثية مكتسبة من الواجب بل هو ممكن موجود بالارتباط الى الواجب ، فيكون للارتباط على تقدير كونه امراً عينياً او لمبدء انتزاعه على تقدير كونه امراً نفس امرى ارتباطاً اخرى ، و ننقل الكلام الى هذا الارتباط الآخر و ننقل الكلام الى مجموع الارتباطات ، فيلزم ان لا يكون هناك ارتباط مصحح للموجودية . ولا يرد ذلك على من قال ، بان الوجود امر اعتبارى و حيثية انتزاعه من الماهية ايضاً امر اعتبارى ، كما لا يخفى .

واما ثالثاً - فلم لا يجوز ان يكون حيثية انتزاع الوجود عن الماهية ، هى اتحادها مع الوجود ، بان يكون الوجود متصلاً و الماهية متزعة و يكون الموجودية باتحادها مع حصة من الوجود المطلق كما يقوله صدر المحققين ، و عليه ابطاله ، و ما اورد عليه من لزوم اتحاد حقيقة

الواجب و الممكن ، قد عرفت جوابه .

او يكون الموجودة تنزل العلة الى اطوار الممكنات المختلفة، بدون الحلول و الاتحاد ، لما يقولون انهما فرعان للثنائية واذلاً لثنائية فلا حلول ولا اتحاد .

و اما رابعاً - فلأنه صرح في كلامه هذا بأن حيثة الارتباط حيثة مكتسبة من موجدته ، ولارب ان هذه الحيثة هي حيثة الإلانية والوجود، فكيف يجوز القول بأن للواجب نسبة الإلانية والوجود بالممكن و هي بعينها نسبة المبدئية له ، تعالى ، اليه .

فتبين ان حيثة ايجاد الفاعل لشئ غير حيثة وجوده الاستفادة من ايجاده له . نعم لا برد الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المذكورة ، فانه يمكن ان يقال : لانسلم ان النسبة فرع تحقق الطرفين ، بل لم لا يجوز ان يكون تحقق الممكن بعين هذه النسبة والارتباط، كيف ولولا كذلك لما تحقق ممكن موجود، كيف ووجوده بالايجاد والايجاد نسبة فرع وجوده. واما خامساً - فلأننا نقول ، ان الحيثة التي هي منشأ انتزاع الوجود، امر نفس امرى ، و له منشأ عيني غير ذات الممكن ، واما ان ذلك المبدء، لا بد ان لا يكون مبائناً في الوجود للممكن الموجود، مقدمة لا يئنه ولا مبيته.

قوله : لان حيثة انتزاع الوجود عن امر او ما هو مبدء تلك الحيثة لا يمكن ان يباينه في الوجود الخ .

قلنا : لا يخفى ان الارتباط نسبة بين امرين واطافة ذات جهتين ينتزع تلك النسبة من كلا الامرين اللذين هما طرفاها، فلم لا يجوز ان يكون الواجب في الوجود مبايناً للممكن و ينتزع من الممكن بسبب ارتباط

---

١ - ولا يجوز ان يكون مراده احدى هذين المذهبين لانه صرح بطلانهما ، فعليه ابطالهما. منه .



بينه و بين الواجب الوجود .

وماقال<sup>١</sup> هذا المستدل فى موضع آخر: من ان الفطرة السليمة حاكمة بان نفس ذات الممكن المستقل اذالم يكن موجوداً من حيث هى مبدء لاتنزاع الوجود و مصداقاً لصدق الوجود به ، لا يصير بمجرد حصول نسبة بينها و بين الامر المبين لها بالكلية من غير تغير فيها مبدء لاتنزاعه و مصداقاً لصدقه ، بل لا ببدء لصحة اتزاع الوجود عنها من غير تغير نفس ذاتها بالضرورة<sup>٢</sup> مجرد الادعاء فى محل النزاع الذى لا يفعى به لا البديهة ولا البرهان ، كيف و قد ادعا ماتقاء ارباب الايقان .

#### ضميمة فيها تميمة

و اعلم : ان صدر المحققين فى اسفاره حاول ارتداد هذا المذهب من المتألهة الى مذهب المشاء بان وجودات الاشياء على طريقة المتألهة ايضاً متكررة ، كالوجودات ، الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقى كوجود الواجب و بعضها اتزاعية كوجودات الممكنات ، فلافرق بين هذا المذهب و المذهب المشهور الذى عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات اتزاعى و وجود الواجب عينى، لانه ، تعالى ، بذاته مصداق حمل الموجود ، بخلاف الممكنات ، الا ان الامر الاتزاعى المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه فى هذه الطريقة بالاتساق او التعلق او الربط او غير ذلك ، فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقى شخصى والموجود كللى متعدد دون الطريقة لآخرى لاوجه له ظاهراً . . . انتهى كلامه .

واقول : قال المستدل السابق الذكر بعد اثبات ان مصحح اتزاع

الوجود نسبة بين الممكن والواجب ان تلك النسبة المتحققة بين ذات الممكن و بين الفاعل التي باعتبارها ينتزع منها الوجود ، هل هي نسبة خاصة و تعلق و ارتباط مخصوص شبيه بالانضمام بوجه لا يكون لذات الممكن باعتبارها هوية مستقلة مبائة للفاعل كل المبائة بحيث لا يمكن ان يشار اليها اشارة عقلية مستقلة تكون ممتازة في تلك الاشارة عنه ، فيكون موجبا لتغير في نفس ذاته ، او نسبة بين ذات الممكن المستقل في الهوية الممتازة في الاشارة عن غيرها و بين الفاعل المبائن لها على ماهو المشهور المقرر ، فان كانت تلك النسبة هي النسبة المخصوصة بالنوجه الذي مرادنا ثبت المطلوب ، فانا ما ادعينا الا ذلك و هو ظاهر ، وان كانت هي نسبة متحققة بين ذات الممكن والفاعل المبائن لها بالنوجه الذي مرآتفاً .

- فاقول : الفطرة السليمة حاکمة بان نفس ذات الممكن (الى آخر ما نقلنا عنه سابقاً) .

فظهر ان المتألهة يقولون بان لا وجود للممكن بالاستقلال سوى ارتباطه الشبيه بالانضمام الموجب لتغير في ذات الممكن الغير المبائن الذات والوجود لفاعله ، والمشاء و شيعتهم يقولون: ان الممكن موجود بالاستقلال مبائن الوجود عن وجود فاعله و ينتزع عنه الوجود من حيثية ارتباطه الى الواجب ، فظهر الفرق و بزغ الأمر بنهاية البزوع والظهور ، و التوكل على من بيده ازمّة الامور .

ايراد فيه فساد

وقد اورد عليه المدقق الخونساری « عليه رحمة الملك الباری »

١ - مراده من الخوانساری هو المحقق المعروف الآفاحسين والد جمال المحققين .

في تعليقاته على الاشارات والشفاء ، بما حاصله : انه لاشك ان لنا مفهوماً بديهياً متصوراً ، يكون اعرف من جميع التصورات ، فهذا المفهوم البديهي ايش هذا ؟ اهو الوجود الحقيقي الذي يقولون انه عين ذات الواجب ، و الممكنات موجودة بعلاقة بينها وبينه ، او هو وجه ، وعلى الاول ، يلزم كون كنه الواجب معلوماً لكل احد ، مع انه لم يقل به احد . وايضاً معلوم ان هذا الامر البديهي له الاختصاص الناعت بالنسبة الى الممكنات و يكون صفة لها ، فلا يجوز ان يكون الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب .

و على الثاني ، نقول : ان الوجه اذا كان صفة ، لا بد ان يكون ذو الوجه ايضاً كذلك و هو باطل . ولوقيل : انه ليس كنهه ولا وجهه ، فثبت ان ماهو الموجودة باعتبارها ليس هو عين ذات الواجب . انتهى . ولى فيه نظر منشأوه القصور ، لأننا اختار الشق الثاني ، و نقول ، ان الاتحاد بين الوجه و ذى الوجه بالذات و تغايرهما بالاعتبار غير مسلم ، بن ، لم لا يجوز ان يكونا متغايرين بالذات و متحدتين من جهة ، فلا يلزم من كون احدهما صفة ، كون الآخر ايضاً كذلك . و ما استدل به على ذلك ، من ان ذى الوجه لو لم يكن صفة كالوجه لم يكن هذا الوجه وجهاً له اذ الوجه لا يثد من صدقه على ذى الوجه والا لكان امراً اجنبياً عنه ، مجال كلام ، اذ لعدم الاجنبية والصدق الحملى يكفى نوع مصحح للوجهية ومن ربط مصحح للحمل ، ولا يستدعى ذلك ان يثبت لكل منهما الاحكام الثابتة للآخر الناشئة ذلك من اتحادهما بحسب الماهية ، كيف والحمل يقتضى التغاير بحسب الماهية والاتحاد بحسب الخارج ، ولا ريب ان بين الوجود الاعتبارى والوجود الحقيقي ايضاً اتحاد بحسب الخارج لوجوده بوجوده ، و تغاير بحسب الماهية ، فلا يلزم ان يكون الوجود الحقيقي صفة كاعتبارى . و بذلك ينهدم اساس ما مهّده لتخريب هذا

المذهب ، مع انه مخترب ببيان القول بعينية الوجود في الواجب مع انتزاع الوجود الاعتباري ايضاً عنه ، بلزوم كون الوجود الواجبى ايضاً صفة لكون وجهه وهو الوجود الاعتباري ايضاً صفة ، وهذا ما من الله على بالاحسان على دفع هذه الشبهة القوية البيان وبه الاعتصام وعليه التكلان. ثم اورد ايضاً في موضع آخر بما حاصله : انهم اما ان يقولوا بان الموجودية في الممكنات بقيام حصص الوجود المطلق عليها ، ام لا ، بل هذا القيام ليس سبباً للموجودية بل سبب الموجودية العلاقة بذات الواجب الذي يسمونه بالوجود ، والثاني بديهي المنع ، اذ لا تفهم من الموجودية الاقيام حصّة من الوجود عليه ، و الأول هو ما ادعاه القوم ، وقد عرفت جوابه من الفرق المقررين مذهب المتألهة والقوم ، و عدم جواز كون الموجودية بسبب قيام حصّة اعتبارية من الوجود الى الممكن ، الا ان يقال كما قلنا سابقاً فتذكر .

#### استدلال فيه للبحث مجال

واعلم : ان سيّد المحققين في حواشيه على الشرح القديم للتجريد اراد الاستدلال على ذوق المتألهة بما يقرب الدليل الذي نقلناه عن بعض نقرله : كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلاً ، ما لم ينضم اليه الوجود في نفس الأمر لم يكن موجوداً فيها قطعاً ، و ما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه ، لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً ، فكل مفهوم مغاير للوجود ، فهو في حد ذاته موجوداً في نفس الأمر محتاج الى غيره الذي هو الوجود ، وكل ما هو محتاج الى غيره في الوجود فهو ممكن ، ولاشئ من الممكن بواجب ، فلاشئ من المفاهيم المغايرة للوجود بواجب ، وقد ثبت بالبرهان : ان الواجب موجود ، فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته . ولما وجب ان يكون الواجب

جزئياً حقيقياً قائماً بذاته و يكون تعينه بذاته ، وجب ان يكون الوجود ايضاً كذلك ، اذ هو عنه ، فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً يمكن ان يكون له افراد ، بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد وانقسام ، وقائم بذاته منزّه عن كونه عارضاً لغيره ، فيكون الواجب هو الوجود المطلق ، اى المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه . وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية الممكنة ، فليس معنى كونها موجودة الا ان لها سبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم ، و تلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الإطلاع على ماهياتها ، فالموجود كلى ، وان كان الوجود جزئياً حقيقياً .

ثم قال : فان قلت ، ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الواجب غير قابل للتجزى والانقسام ، قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شئ من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها ، وانما امتازت و تعينت بتعينات وتقييدات اعتبارية ، و يمثل ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكررة مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر .

قلت : ان هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية « فكل ميسر لما خلق له ، والله المستعان ، وعليه التكلان » انتهى كلامه الموشح بالآلى مرامه . و فيه ابحاث عديدة و شبه سديدة :

الاولى - ان موجودية الممكن اما بانضمام الوجود اليه ام لا ، والاول ينافى ما قال به من استحالة انضمام الوجود الذى هو الواجب الى الممكن ، والثانى يوجب انه دام ما مهده اولاً من ان كل موجود ممكن مالم ينضم اليه الوجود لا يصير موجوداً ، فالارتباط المذكور اما بطريق الانضمام اولاً ، والثانى يوجب ان يكون فى الممكن حاله ينتزع منها الموجودية ، فلا يجب ان ينضم الى الوجود فى موجوديته ، هذا خلاف

ما مهدد<sup>١</sup> والاول وراء ماسدده و شیده ، وهذا ماسمح به الخاطر الفاتر .

الثاني — ما افاده بعض المحققين<sup>٢</sup> بان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغنى عن جوع ، فان كون الوجود موجوداً بذاته و مستغنياً في كونه موجوداً عن غير ذاته ، انما يسلم في الوجود القائم بذاته ، وهو الذي لا يمكن ان يكون قائماً بماهية من الماهيات ، ولا شبهة في كونه واجب الوجود ، فمن اين يلزم انه لا يكون وجود غير ذلك قائماً بالممكنات الممكنة ، ان يكون كل حقيقة وجودية قائماً بذاته .

وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئياً حقيقياً انما هو فسى حقيقة وجودية قائمة بذاتها ، فمن اين ان مفهوم الوجود الذي هو الكون في الأعيان ليس بكلى وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاتها و بعضها قائم بالماهيات الممكنة كما هو طريقة صدر المحققين استاد هذا المحقق الباحث العالم بحقائق المباحث .

الثالث — ما اورده عليه المحقق الخفرى في حواشيه على حكمة العين بكلام طويل محصله ، انه بعد ما ادعى ان الأشياء لا توجد الا بالارتباط الى الوجود ، وان الوجود هو متشخص بذاته و هو الحق ، تعالى ، وان معنى الموجود ما انتسب الى الوجود ، سواء كان نفس الوجود او مرتباً به رابته بالبرهان ، فلزمه الاعتراف بان حضرة الوجود مع كل شئ ولزم منه الاعتراف بانبساطه على هياكل الموجودات ، اذ لا معنى لذلك الانبساط عليها الا كونه معها ، ولا شبهة في هذه المعية .

و ايضاً لما اعترف بان حقيقة الوجود هو ذات الواجب ليس الا ولا

١ — الا ان يريد بالانضمام ما يشمل هذا الشق ايضاً ، فتأمل فيه و فيما قلنا سابقاً . منه .

٢ — و هو الحكيم النحرير مولا عبد الرزاق اللاهيجى فى الشوارق .

شبهة فى ان جميع الماهيات الموجودة لا ينفك عن الوجود ، فقد ثبت بذلك انبساط الوجود و عدم خلتو شئ من الاشياء منه، كما ذكره فى حيز قوله : فان قلت ، الى آخره .

و ايضا : لانزاع لأحد فى ان الوجود والماهية متحدان فى الخارج و متغايران فى الذهن . و بعد ذلك ، فذهب بعض الى ان الوجود هو الأصل ، و آخر الى ان الماهية هو الأصل ، ولما ذهب السيد المحقق الى ان الوجود حقيقى ، وادعى ان الحكم بهذه المقدمة برهانى لزمه الحكم بأذن الماهيات انتزاعية اعتبارية و حينئذ يصح التمثيل بالبحر و ظهوره فى صور الأمواج المتكررة كما يصح التمثيل بالشعلة النيرة الجواله الراسمة للخط .

واذا تمهد هذا ، ظهر ما فى كلامه حيث حكم بان هذا طور و راء طور العقل ، ثم قال : و الفرض انه لم يقل احد من اهل الكشف والبحث ، بان كلاماً من ماهيات الممكنات و وجودها حقيقى . بل العرفاء على اربعة اقسام : منهم من يقول : ليس فى الوجود الا الوجود ، و هم اهل الوحدة القائلون بأن الكل هو الحق ، و هم المنسوبون الى الكفر والزندقه ، لاشتهارهم بانهم لا يشتون المراتب للوجود .

ومنهم من يقول : بان ماهيات الممكنات امور حقيقية موجودة بوجود انتزاعى و هم المحجوبون<sup>٢</sup> القائلون بان الكل فى العالمين المحسوس و المعقول هو الخلق .

١ - لانهم لا يشتون للممكن وجود و تحقق و يرون الكثرة اعتبارية دبرفة .

٢ - و هم الذين يقولون بان العالم المشتمل على جميع العقول و النفوس و الافلاك والعناصر والمواليد ، امر فايز عن المبدء الاعلى  
←

و منهم ، من تحیر بین کون الوجود انتزاعياً و بین کونه حقیقياً ، و فی الربط بین الرب و المربوب ، لأن هذا الربط ان كان فی الخارج كان اتسباً، كان تحققه فرعاً لتحقيق الطرفين ، فلزم اما کون الوجود انتزاعياً غیر الارتباط ، او تقدّم الشئ علی نفسه ، علی کون الارتباط وجوداً، وان كان الربط اتحادياً ، لزم الاتحاد بین الواجب و الممكن وهو باطل.

و هذا القوم مشهورون بالتحیر ، كما اشتهر القوم الثانی بالمحجوبین. والقوم الرابع المشهور باسم الاقتصاد یقولون بان الوجود حقیقی ، و الماهیات اعتباریة انتزاعیة منتزعة من الوجود ، فالماهیات انما ینبعث من الوجود الحقیقی کانبعاث الامواج من البحر . و لاختفاء فی ان ما اختاره السحشی المحقق من ان حقیقة الوجود هو ذات الوجود ، و السمکات لا توجد إلا بالاتسب الیه، لا یوافق المذهب الأول علی الوجه المشهور، و لا یوافق ایضاً المذهب الثانی و الثالث ، بل لا یوافق الا المذهب الرابع ، و مداره علی ان الوجود امر تشخصه عین وجوده. و هذه النکة قد اعترف السحشی بانها برهانیة ، و یلزم من ذلك الاعتراف بان مذهب المقتصدین برهانی ، فلم قال : ان هذا طور و راء طور العقل... انتهى کلامه ملخصاً. و اقول : لا یخفی علی المتأمل فیما اسلفناه من الکلام ما فی کلام هذا الجبر العلام و لاعلینا باعادة المرام ، فانه هو المسک ما کررته یتضوع ، و توضیح المقام :

انه قد مرّ ان المتألهة قد ذهبوا الی ان الوجود جزئی حقیقی و

→

موجود بوجود فایض عنه مبایناً لذات الحق الذی هو فاعل للکل ، فعندهم تکمیل النفوس الانسانیة بالتخلق باخلاق الله ، تعالی ، لبس الا صیورتها متصفة بالصفات التی یناسب صفات المبدء الاعلی من العلم و القدرة و غیرهما . من شرح صدر المحققین



الموجود كلي ، و ان الصوفية ذهبوا الى ان كليهما جزئيان حقيقيان ، وبعد كون الوجود والموجود جزئيين حقيقيين ، لا يجوز ان يحكم العقل باساطهما على حقايق الماهيات ، لان قسمته اليهما ليس من قبيل قسمة انكلى الى الجزئيات ، لان الوجود والموجود ليسا بكلي ، ولا قسمة الكل الى الاجزاء لئلا من بساطة الوجود و عدم جواز انقسامه ، والقسمة لا يخلو عن هذين القسمين ، والعقل لا يحكم بوجود قسمة جزئى الى امور مختلفة بلا تحرى و انقسام ، فيكون انبساطه عليها طورا و راء طور العقل .

واذا عرفت هذا فاعلم : ان السيد المحقق اولاً اراد الاستدلال على تأصل الوجود بقوله : كل مفهوم مغاير ، الى آخره ، الى ان ثبت الوجود انتأصل وكونه واجباً ، فلما رأى عدم جواز عروضه للماهيات الممكنة ونم يقدر على كيفية انبساطه على الممكنات ، جعل الممكنات موجودة و بالاتساب الى حضرة الوجود ، فصّرّح بان الوجود جزئى والموجود كلى ، فجعل الماهيات موجودة لكن بالاتساب ، وهل هذا الا ذوق انتأله من الحكماء . ثم اطلع على مذهب الصوفية بأنهم يقولون ، ان الوجود جزئى والموجود ايضا جزئى ، و تحير فى كيفية انبساط الوجود الواحد بالذات فى هياكل الموجودات و تمثله بالبحر ، فاورد على نفسه بقوله :

فان قلت : ماذا تقول ، فيمن يرى ان الوجود مع كونه ، الى آخره . ومراده من قوله ، فيمن يرى ، هو الصوفية القائلين بذلك .

فاجاب : بان هذا طور وراء طور العقل . فما ذهب اليه هذا السيد المحقق واستدل عليه ، ليس هو ما ادعى فيه ، انه طور وراء طور العقل .

وعند تحرير كلام هذا الأثير ، ظهر ما اورده عليه هذا التحرير بناء على الغفلة عن هذين المذهبين اما اولاً : فلان مجرد الاعتراف بان الوجود

متشخص بذاته ،لايستلزم الاعتراف بان حضرة الوجود مع كل شئ ؛ ان اراد المعية على طريقة الصوفية كما يظهر من كلامه ؛ لأنه لم لا يجوز ان يكون الوجود واجباً و واحداً ، ولا يكون مع الاشياء و منبسطاً عليها ، ويكون موجودية الاشياء عبارة عن الاتساب اليه ، كما حققه السيد ، قدس سره . وان اراد المعية ما يشمل الاتساب ايضاً ، فالملازمة مسلمة ، لكن السيد ما ادعى فيه انه طور وراء طور العقل كامر .

واما ثانياً ، فلان قوله : والماهيات الموجودة غير منفكة عنه . . . ان اراد به ان الوجود الواجبى قد انبسط عليها ، فليس هو مراد السيد ولا هو ثابتة بالبرهان ، وان اراد الاتساب الى الوجود ، فمسلم انه مراده ، لكن لا يلزم منه انبساطه ، كيف ، و حينئذ لا يكون الموجود كلياً ، اذا لموجود حينئذ يكون هو الوجود فقط ، والماهيات اموراً انتزاعية ، وقد صرح السيد بانه كلى . وقوله : كما ذكره فى حيز قوله : فان قلت : الى آخره ، فيه مافيه .

و اما ثالثاً ، فلانا اسلفنا ، انهم يقولون : ان المتأصل هو الماهية ، ولكنها موجودة بالاتساب ، و الوجود الحقيقى ، هو الواجب ، فاختيار ان الوجود الحقيقى واحد ، لا يستلزم كون الماهيات انتزاعية . و من هذا ظهر ، انه لا يسوغ لهم التمثيل بالامواج و البحر وانما هو تمثيل على رأى الصوفية و قد مرنا ايضاً وقد حكم السيد بذلك انه طور آخر .

و اما رابعاً ، فلأنه لم يصادف مذهب المتألهة وحكم بتربيع المذاهب ، مع ان كتب اساتيده من المحقق الدوانى وغيره مشحون بذلك . واما خامساً ، فلأنه كيف يوافق المذهب الرابع اعنى الصوفية ، وهو نفسه صرح بان الوجود جزئى والموجود كلى ، والصوفية يقولون بأنهما جزئيان ، كما مر . هذا ما وفى به لسانى الكاك فى تحقيق اقوال الرجال ،

والتكلان على الله المتعال .

### الهدية الرابعة

[ في وحدة الوجود ]

في تحقيق ما يكتن الصدور عن تحمل بيانه ويكل في تحريره بنان  
القلم ولسانه ، وكلما يسارع في عروج معارج اليقين ، يرجع نجفى حنين ،  
قائلاً : ما للتراب ورب الارباب ، وما للقشر ولب اللباب ، والمدعيون  
للوصول الى مدارج هذه المرتبة العالية ، يقولون ان هذا المقام مما  
لا يصله عقول اولى الأفهام واذهان ذوى الايدى والابصار من الأعلام ،  
ولا يحيط به عالم اللفظ ، ليبين بالمقال ، ولا علة له ليصل اليه بلم الاستدلال ،  
ولا يمكن العلم به الا بالحضور والاشراق الغير الحاصل الا بالتخلق باخلاق  
الخلق ، ليتوجه بشراشره الى جناب القدس وينقطع بكليته عن عانم  
الانس حتى انخلع عن نفسه مرتبة الأنانية بحيث انطمس في بحار انواره  
الباهرة وارتفع عن بصره حجب الاوهام القاهرة والاغشية الحسية الساترة ،  
وترعرع عن حضيض التدنس الى اوج التقديس ، وفنى عن نفسه بالكلية  
حتى بقى بالباقي بالذات حياة طيبة في ادوم السرور والكرامة ، وهم  
الذين تزعمون انهم اموات ، بل احياء عند ربهم يرزقون ، ومالم يكن  
كذلك فويل له ثم ويا له ، من ان يقرب بهذه المقالة وان ينصرف عن  
الصراط المستقيم ، وهو شريعة النبي المستقيم ، اذ ما لا يمكن نظوره لا يجوز  
عليه التصديق ، فان المقام دقيق والبحر عميق والعميان لا يجوز عليه  
انعبور عن العمان ، ولا يسوغ لاحد الاعتقاد بدون الاطلاع بما يخالف  
ظاهر العقل والنقل والاجماع ، فوجب الاحتراز عما لا يزيد التكلم فيه الا  
تحيراً ، فانا لا اعتقد به ولا اصدق له ولا اتجرى على الخروج عن ظاهر

الاجماع والدين الا بعد العروج الى مرتبة الكشف واليقين، اللهم ارزقنا انوصول الى الحق المبين بالنبي المتين والانزع البطين والدر الثمين و الماء المعين و باقى الائمة المعصومين ، صلوات الله عليهم اجمعين ، اذلاظهر لنا سواه حيث لاصاحب للعبد الامولاه ، حتى يفيض علينا نور الهى ينكشف به الاشياء كماهى ، ولكن لما انجر الكلام الى هذا المقام، فها انا ارخص جواد القلم فيما وصل الينا من الاقوال ، و دفع ما قيل فيه اويقال .

فاقول : قدمرنا نقل مذهب الصوفية القائلين بان الواجب هو الوجود المطلق المنبسط على هياكل الاشياء ، وهذا معنى قوله ، عليه السلام : « وهو الشئ<sup>١</sup> بحقيقة الشيئية » وقوله ، عليه السلام : « والعبودية جوهرة كنهها الربوبية » .

وقد سلف ان ماورد عليهم صدر المحققين من لزوم كون الواجب غير موجود ، و تعدد الواجب ، غير وارد عليهم ، لان المنبسط عندهم ليس هو الوجود المطلق الاعتبارى بل الوجود الحقيقى الذى هو مصداقه وهو الواجب ولا موجود سواه ولا نرى الاياه ، فمن اين يلزم التعدد او عدم الواجب ؟ نعم قدمرفى كلام المحقق الخفرى ، ان المشهور من الصوفية، انهم يقولون بالوحدة ولا يثبتون المراتب . فلو كان مراد هذه القائلين بالوجود المطلق المنبسط هذا المنقول ، فهو كفر وزندقة ، و مستلزم لفساد عظيمة ، وغاية مايرد عليهم حينئذ تعدد الواجب لاكون الواجب غير موجود .

والتحقيق : ان الصوفية القائلين بالوجود المطلق ، يقولون بكون الواجب هو ذلك الوجود وبانبساطه ، والمراد من الوجود المطلق هو

١- موافقا لكلامهم حيث قالوا ، بسيط الحقيقة كل الاشياء.

حقيقة الوجود لا بشرط ان يتعين بشئ من الماهيات ، فيكون كل حقيقة وجودية واجبة اذا اخذت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين، و ممكنة باعتبار اخذها بشرط التعين ، فيكون الممكنات في الحقيقة هي التعينات ، والواجب هو الحقيقة المطلقة ، فلا تكثر فيما هو واجب ولا يكون شئ من الممكنات فرداً للواجب . و تلك الحقيقة الوجودية المطلقة متعينة بنفس ذاتها ، ولكن تعينها مما لا ينافي شيئاً من التعينات الامكانية . وانبساطها ليس من قبيل الحالية ولا المحلية ، لأن الماهيات ماشمت راحة الوجود ولا الاتحاد ، لأنه فرع الاثنية ، بل هذه الثمينات هي مراتب تنزلاته و منازل تجلياته . ونعم مقال العارف الرومي:

مراتب باقى واهل مراتب      بزر امر حق «والله غالب»

فلوقيل : بان الوجود المطلق ، ليس متعينا في حد ذاته ، او متعين لكن لامراتب في الوجود ، ، بل الكل هو الله ، تعالى ، لكان كفراً وزندقة. فنلهر ان هذه الطائفة يقولون بالتعدد في اطوار الوجود وشئوناته ، لافى حقيقة الوجود المطلق الذى يقولون انه واجب ، و هذا هو مقال السيد الشريف فى حقه انه طور وراء طور العقل ، والحق انه كذلك كما لا يخفى على اهل التوحيد ممن له قلب او القى السمع و هو شهيد. وقد مررنا امثلة عديدة فى التقريب الى الاذهان ، لعل الله يهدينى السبيل ، فيما لا يفى عليه الدليل . و محصل الفرق بين هذا المذهب و مذهب الاشراقين الذى عليه صدر المحققين : ان الاشراقين يخصون الواجبية بمرتبة واحدة من الوجود المطلق المنبسط ، و هي تلك الحقيقة البسيطة ، لكن بشرط ان لا يتعين بشئ من الماهيات ، و قد صرح بذلك ايضاً صاحب المحاكمات .

و الصوفية يجعلون الوجود المطلق لا بشرط ان يتعين بماهية، واجبا.

وقد مرّ ان بعد اثبات تأصل حقيقة الوجود المطلق يثبت وجوبه بالبرهان،  
فانتقض مذهب الحكماء الاشراقيين ، بناءً على ما ذهبوا اليه من تأصل  
الوجود .

### تحقيق حقيق بالتصديق

واعلم : ان احسن المذاهب المذكورة في الوجود اربعة

مذهب المشاء ، على ما هو المشهور منهم و ذهب اليه المحقق بحسب  
ظاهر كلامه و غيره من المتأخرين ، من ان الوجود المطلق امر اعتباري  
ينتزع من الواجب لذاته ومن الممكن من حيثية اعتبارية مكتسبة من  
الجاعل .

و مذهب ذوق المتألّهة ، وما زال اليه السيد الشريف والمحقق الدواني  
واكثر تلامذته .

و مذهب الاشراقيين ، الذي مال اليه صدر المحققين و ينسب الى  
شيخ الاشراق في بعض كتبه .

ومذهب الصوفية المبتئين للمراتب .

وغاية ما ثبت الى الآن ، بطلان مذهب ذوق المتألّهة بالبرهان واضاعة  
مذهب صدر الافاضل ، فبقى القول في الاول والرابع ، فاذا افاد البرهان  
تأصل الوجود مع ما ثبت من اشتراك الوجود معنى ، وان الوجود لاسبب  
له : ثبت مذهب الصوفية ، ولكن اثبات تأصل الوجود في غاية الاشكال،  
وقد عرفت ان البرهان لا يفي بذلك المقال ، وانحدس لا يفيد العلم للغير،  
والوجدان لا ينفع الا لارباب السلوك والسير .

ولكن لا يخفى على العاقل المتحدس ان الماهية الممكنة لا يصير مبدء  
للآثار لذاته والا لكان واجباً لذاته ، وانه مبدء للآثار بسبب الارتباط  
بالجاعل وحيثية الارتباط ، لا يجوز ان يكون حيثية اعتبارية منتزعة من

ذات الممكن ، اذ لو كان الشئ مبدء لشئ بواسطة حيثية ، لكان مبدء حقيقة تلك الحيثية ، كما لا يخفى ، وقد صرح بذلك اولو النهى ، والحيثية الاعتبارية لا يصير مبدء للامور الخارجية .

وايضاً تلك الحيثية اما اعتبارية محضة ، او اعتبارية نفس امرية . والاول باطل بالبديهة ، والثانى باطل ، لأن كون الحيثية نفس امرى هو وجود منشأ انتزاعه فى الخارج بحيث لو اعتبر فى الذهن ، لاتنزع منه تلك الحيثية ، فاما ان يكون للماهية تلك الحيثية التى ينتزع منها سببها الحيثية الاولى فى الخارج ، بان يكون الخارج ظرف وجودهما ، فهو المطلوب ، وهو ان فى الخارج حيثية هو منشأ انتزاع الوجود ، واما ان لا يكون كذلك ، فتلك الحيثية ايضاً اعتبارية ينتزع من الماهية بسبب حيثية انتزاعية اخرى وهكذا ، فيلزم ان لا يكون فى مرتبة من مراتب الاعتبار شئ فى الخارج الا الماهية بنفس ذاتها ، لامع حيثية موجودة فى الخارج وقد صارت مبدء للآثار ، فيكون واجباً ، هذا خلف .

ولان انتزاع الوجود ، لو كان من حيثية اخرى او تلك الحيثية من حيثية اخرى وهكذا ، فيلزم ان لا يجوز الحكم بوجود شئ الا بعد تفعل اعتبارات غير متناهية ، اذ لا معنى لانتزاع شئ عن شئ بواسطة امر ، الا ان يتصور المنتزع منه مع ذلك الأمر و ينتزع منه ذلك الشئ المنتزع ، و

---

١ - لو كان متاملاً فى كلام صدر الحكما و بعض آخر من المحققين و نظر بعين الاعتبار ، لعلم ان المهية من حيث هى اذا كانت غير صالحة لانتزاع الوجود و منشئية الآثار فما بقى فى البين الا الوجود . و الحيثية المكتسبة ان كانت من سنخ الماهيات لم تصلح للمنشئية للآثار و ماهو منشأ للآثار يجب ان يكون امراً نقيضاً للعدم بالذات و الحيثية ان كانت نقيضاً للعدم تكون نفس الوجود ولاندرى اى برهان اقوى من هذا .

ذلك مما يحكم به البديهة ، والا لجاز انتزاع كل شئ عن كل شئ كالنطق عن الجدار و العقل عن الحمار . الا ترى ان العمى لا يجوز انتزاعه عن الأعمى الا بعد تصور انه لا بصر له ، اعنى ان له حالة فى الخارج يقال له عديم البصر بسببه ، وان التلزم لا يجوز انتزاعه من النار والحرارة ، ما لم يعلم ان ذات النار كلّما تحققت ، تحققت الحرارة ، ومعلوم ان طبيعة انار امر موجود يقتضى الحرارة الموجودة ، فيتتزع منها اللزوم ، واذا حكم بذلك الوجدان الصحيح والعقل الصريح ، حكم بانه لا يجوز الحكم بوجود شئ فى الخارج الا بعد ان يكون فى الخارج حيثة ينتزع من الماهية بسببها الوجود و يصير بها مبدء لآثار وتلك الحيثة هي الوجود الحقيقى<sup>١</sup>.

وقد سنح لى وجه آخر ثم وجدته فى كتب بعض الاوائل ، وهو ان العرض المشترك بين امور يجب ان يكون مستنداً الى ذاتى مشترك ، فان الماشى مثلاً الذى هو صادق على الانسان والفرس ، فاما ان يكون مستنداً الى ذات فصل الانسان او الى فصل الفرس ، و ذلك غير جائز ، والا لزم ان يكون غير ثابتة للفرس على الاول وللانسان على الثانى ، هذا خلف ، او الى كليهما ، فيكون للمعلول الواحد علتان ، وهذا باطل بعين الدليل الذى دل على بطلان ان يكون للعلة الواحدة معلولين ، فبقى ان يكرر مستنده الى امر مشترك ذاتى ، اعنى الجنس<sup>٢</sup> ، فنقول: الوجود المتعلق المشترك من الجسم واللون مثلاً اما ان يستند الى ذاتيهما ، او احدهما ، او الى ذاتي لهما ، والا لزم الثانى باطلان بما مر من المباني،

١ - يعنى بايد منشأ انتزاع امرى باشد که بالذات طرد عدم از ماهيات نمايد ، نقيض بالذات عدم وجود است نه ماهيت -

٢ - و يمكن ان يقال انه مستندة الى حيثة اعتبارية مشتركة كما لا يخفى ولا يتم المطلوب الا بمعونة الوجدان منه .



ولا ذاتي مشترك بينهما الا الحيثية الحقيقية المشتركة التي هي علة للوجود المطلق الاعتباري .

وهذا ما عندي مما يمكن الاستدلال به بمعونة الحدس الصائب على تأصل الوجود الذي هو لمذهبهم مبنى الاساس ، عند من هو ذو احساس . وهذا معنى ما يقولون ، كما ان لكل ماهية هو بها هو وهي وجهه الذي الى ذاته ، كذلك له حقيقة محيطة به بها اقوام ذاته و منها ظهور آثاره و صفاته و بها حوله عما يضره وقوته على ما يسره ، وهي وجهه الله سبحانه . و بهذا يظهر سرّ قوله ، سبحانه جلّ شأنه : « كل شيء هالك الا وجهه » فان الفناء لا يتعلق بهذه الحقيقة ، بل الفانية هي الوجه الاول ، فلكل شيء وجهين ، فاذا انظرنا اليه بالوجه الاول فقد عرفنا الله بغيره ، بان رأينا الماهية ذات امكان لا يجوز وجودها بنفسها ، فائبته موجد .

ولا يخفى ان معرفته تعالى بانه محتاج اليه في وجود الاشياء ، ليست معرفته حقيقة ، لان ذلك القدر فطرية كما نطق به القرآن والاحاديث و البرهان ، وليس مما يفيد حق الايقان . بخلاف ما اذا نظرنا اليه بالوجه الثاني الذي هو وجهه سبحانه ، بان رأينا الوجود ثم آثاره و نشأته و اطواره .

#### اشارة فيها بشارة

واعلم ان مشاهدة الخلق للخلق ، لا يخلو عن مراتب اربعة : كما انار اليه بعض المجريدين من سلاك الامم الغريق في لطحات امواج هذا اليم ، فان الخلق في اول السلوك يقولون : ما رأينا شيئاً الا ورأينا الله بعده ، فلما نرقوا عن هذه المرتبة الى درجة من المشاهدة والحضور ، قالوا : ما رأينا

شیئاً الا ورأیت الله فيه ، فلما ترقوا ، قالوا : مارأینا شیئاً الا ورأیت الله قبله ، فلما تجردوا ، قالوا : مارأینا شیئاً سوى الله.

والاولی : مرتبة الفكر والاستدلال الاتی المذكور المشهور .  
والثانية : مرتبة الحدس .

والثالثة : مرتبة الصديقين الذين يستشهدون به لاعليه ، وهذا مفاد قوله ، تعالى ، ( ان ربك على كل شیء شهيد )<sup>۱</sup>.

والرابعة : مرتبة الفانين فی صقع ربوبیته والمستغرقين فی بحار عظمته ، و هذا معنى ماورد فی الحديث : ان التوحيد اسقاط الاضافات ، و ذلك باعتبار الوحدة المطلقة محذوفاً عنها كل لاحق ، والاطلاع على انه نور الاشياء و به ظهورها ، وهذا ما قال العارف الرومی :

آن زلیخا از سپندان تا به عود نام جمله چیز یوسف کرده بود  
وفی موضع آخر :

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد موسی باموسی در جنگ شد  
چون به بیرنگی رسی کوداشتی موسی وفرعون خود بگداشتی  
و یشید ارکانه ماورد فی الحديث القدسی : « مایتقرب الی عبدی بشئ احب الی مما افترضته علیه ، وانه لیتقرب الی بالنوافل حتی احبته ، فاذا احبته ، كنت سمعه الذی یسمع به ، و بصره الذی یبصر به ، و لسانه الذی ینطق به ، و یده الذی یبطش بها ، ان دعانی احبته و ان سألنی اعطیته ».

قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات : « العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق ، رأى كل قدرة مستغرقة فی قدرته المتعلقة بالكل ، و كل علم مستغرقة فی علمه الذی لا یعزب عنه شی من الموجودات ،

وكل ارادة مستغرقة في ارادته الشاملة ، بل كل وجود وكمال وجود فهو فائض عنه صادر منه ، فصار الحق<sup>١</sup> حينئذ بصره الذي يبصر به ، وسمعه الذي يسمع به ، فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله ، تعالى ، بالحقيقة « انتهى .

و معنى محبة الله لعباده ، كشف الحجاب عن قلبه و تمكينه ايئاه عن قرب ، فيرى الكل متلاشية في اشعة ذاته و صفاته و افعاله ، فيرى الذات واحدة و فعله فعلها و صفته صفتها ، لاستهلاكه بالكلية في عين التوحيد ، و ليس للانسان وراء هذه المرتبة مقام في التوحيد ، و من هذا يظهر سر ما يقولون من التوحيدات الثلاث :

توحيد الذات و توحيد الصفات و توحيد الافعال ، و يقولون انه مخفى لشدة ظهوره و ظاهر لشدة خفائه ، فان الشئ اذا جاوز حده انعكس ضده و ههنا كلمات اخر و اسرار يجب استارها ، و قد سمعت ممن كان اقتبست الحقيقة من انواره و كان يقول :

هرکرا اسرار حق آموختند مهر کردند و لبش را دوختند  
و کما وجد شئ في تحرير مذهب من اخذت منه<sup>٢</sup> التعليم وهو

١ - و قد نوقش في ذلك التنويع و ترتيبه على ما سبق عنه بان صيرورة صفاته ، تعالى صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره ، مخالف للشرع و العقل ، فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد ، مستلزم لكون الواجب صفة للممكنات ، تعالى ، عنه عوأكبيراً ، و دفع هذه المناقشة بوجه ثلاثة بحيث ينطبق واحد منها بواحد من المذاهب الثلاثة المنسوبة الى طائفة المحجوبين والصوفية والحكماء المذكورة في شرح صدر المحققين للهداية ، فليطالع . عنه

٢ - و مأخذ تعليمه قده امام اهل الوصال في عصره مولانا الآقا محمد البیدآبادی . حرره جلال الاشتياني .

هدانی الى الصراط المستقيم بعد توفيق العزيز العليم ، فليحمل على عدم الاذن في اشاعة الاسرار ، فان الاسرار ضد للاظهار .

### الدرة التاج والسراج الوهاج

وقد استدل القائلون بذلك من الاحاديث والآيات لأبأس في ذكرها .  
 انا الآيات فقد مر بعضها ، و منها قوله ، تعالى : «الله نور السموات<sup>١</sup>  
 والأرض » اذ بعد امكان الأخذ بالظاهر لاوجه للعدول عنه الى حمل  
 النور على المتور ، مع ما مر من انه المنور ايضاً ، اذهو الظاهر بذاته  
 المظهر لغيره ، كما مر ، فلا ينافيه هذا التأويل عند ارباب التحصيل .  
 ومنها قوله ، تعالى : «وهو اقرب من<sup>٢</sup> حبل الوريد» ومنها قوله ،  
 تعالى : «الا انه بكل شيء محيط» و منها قوله ، تعالى : «ولاحول ولا  
 قوة الا بالله» و منها قوله ، تعالى : «وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو<sup>٣</sup>  
 رابعهم » ومنها قوله ، تعالى : «هو الظاهر و الباطن والاول والآخر»  
 وغيرها من الآيات القرآنية والبيئات الفرقانية .

واما الاحاديث فمنها : حديث كميل المشهورة ، فانه روى انهم آل  
 كميل بن زياد امير المؤمنين ، عليه السلام ، فقال : «ما الحقيقة؟» فقال  
 عليه السلام : «مالك والحقيقة ؟» فقال كميل : « اولست صاحب  
 سرّك ؟ » قال عليه السلام : «بلى و لكن يترشح عليك ما يطفح مني »

١- س ٢٤ ي ٣٥

٢- س ٥٠ ي ١٥ و نحن اقرب اليه من حبل الوريد .

٣- س ٤١ ي ٥٤ .

٤- س ١٨ ي ٣٧ ماشاء الله لا قوة الا بالله .

٥ - س ٥٨ ي ٨ ما يكون من نجوى الآية .

٦ - س ٥٧ ي ٣ هو الاول والآخر والظاهر و الباطن الآية .

فقال كميل : « او مثلك يخيب سائلاً ؟ » فقال عليه السلام : « الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة » .

وحاصله: ان كميلاً كان بعد فى مقام الوجود والقلب والانانية ، ولم يصل الى مقام الفناء ، وامير المؤمنين كان فى مرتبة البقاء بعد الفناء ، فى عين الجمع ، اذ لو كان كل منهما فى مرتبة الفناء فى الذات ، لم يطفح من احدهما شئ حتى يترشح بالآخر ، اذ لا وجود لهما حينئذ ، و لو لم يصل امير المؤمنين الى مرتبة الفناء فلم يعلم حال الحقيقة حتى يخبر عنها ، و لو لم يكن كميل فى مقام التفريق ، لم يجز سؤاله عنها ، والالزم تحصيل الحاصل . فثبت انه يجب ان يكون كميل فى مقام التفريق وعلى امير المؤمنين فى مرتبة الولاية اعنى مرتبة جمع الجمع والبقاء بعد الفناء ، حتى يصح الجواب والسؤال ، و يصير عليه السلام حينئذ موجوداً بالوجود الموهوب الخفائى [الحقائى ، ظ] ممثلياً بالنور الاحدى ، و هذا معنى قوله صلى الله عليه وآله : ان علياً ممسوس بذات الله . ولما كان كميل مع كونه فى مقام القلب مستعداً لافاضة المرتبة الحققة بترشحاته ، فاجاب على حسب استعدادده ، بان الحقيقة هى طلوع الوجه الباقي بكشف حجب صفات الجلال عنه ، لتفنى سبحات وجهه جميع ماسواه من غير اشارة عقلية فضلاً عن الحسية ، فان الاشارة فرع الاثنيئية . وهذا اشارة الى الفناء المحض والسبحات ، هو الانوار ، فاذا اضيفت الى الجمال ، اريد انوار تجلّى الذات واذا اضيفت الى الجلال ، اريد انوار الصفات ، فبعد نفى انوار الصفات التى هى حجب الذات ، يبقى الذات ، فاحترقت مافى الارضين والسموات ، وهذا معنى قول النبى ، صلى الله عليه وآله : ان الله سبعين الف حجاب من نور و ظلمة ، لو كشفها لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه .

ثم استزاد البيان فقال : « زدنی فیہ بیانا » فقال علیه السلام : « صحو السوہوم مع صحو المعلوم » .

فاشار الى ان الحقيقة ، عبارة عن محو الكثرات الوهمية الحاصلة من تعدد التنزلات الاعتبارية الحاكمة بذلك سلطان القوة الوهمية بمعونة سلطان العشق ، كما قال الصادق عليه السلام : « العشق جنون الهی حتی یصحو بذلك المعلوم » و هو الحقيقة الاحدية عن غمام الكثرات فيرتقى عن مرتبة الواحدية وهي مرتبة احتجابه ، تعالى بالصفات الى مرتبة الاحدية . و هذا معنى ما قال الرضا عليه السلام : « كمال الاخلاص نفی الصفات عنه » ثم استزاد الوضوح بقوله : « زدنی بیانا » فقال علیه السلام : « هتك الستر لغلبة السر » فاشار الى ان هناك حجباً واستاراً يحكم بها العقل و الوهم و بعد غلبة السر الخفى الباطن الحقيقي ، اعنى سلطان الوجود على السالك بسبب سكر الهی وانطماس نور العقل فی اشعة نوره ينهك تلك الاستار ، فالحقيقة هتك الاستار الاعتبارية لغلبة السر الحقيقي والباطن الحقيقي ، ثم قال : « زدنی بیانا » فقال : « جذب الاحدية لصفة التوحيد » . و اراد ان الحقيقة هي جذب الاحدية التي هي مرتبة الذات من حيث هي لصفة التوحيد ، وهي المرتبة الواحدية التي هي مرتبة الصفات و التجليات بمظاهر الاسماء والصفات . و المراد من الجذب ، استهلاكها فی ضمنها حتى لا يبقى للغير عين ولا اثر . ولان هذه المرتبة هي مرتبة الجمع البحت والفناء الصرف ، وليس هناك مقام الولاية ، لان صاحبها لا يصلح للهداية مالم يرجع الى مرتبة الصحو بعد السكر ، و ليس هذا كمالاً تاماً استوضح ، فقال : « زدنی بیانا » فقال علیه السلام : « نور يشرق من صبح الأزل ، فيلوح على هياكل التوحيد آثاره ، » فاشار الى ان الحقيقة هي اشراق النور الذاتي المسمي بنور الوجه من الازل ، فيظهر على مظاهر الصفات

اعنى الماهيات و اعيان الموجودات آثاره ، و هذا هو ظهور الذات فى مظاهر الصفات ، و رؤية الوحدة فى عين الكثرة و رؤية الكثرة فى عين الوحدة ، و حضور الجمع فى عين التفصيل و وجود التفصيل فى عين الجمع ، فاخذ جذبة العشق عنان تماسكه فقال : « زدنى بياناً: فقال: « اطف السراج فقد طلع الصبح » ف اشار الى ان نور العقل كالسراج عند نور الوجه الذى كالصبح ، فانرك العقل و دع الكثرات التى يحكم العقل لطلوع صبح الحقيقة على الآفاق و ظهور ، ان ليس فى الوجود الا هو .

هذا ما وصل الى من كلماتهم فى شرح هذا الحديث اللايح منه انوار الحق من صاحب اسرار الحق .

و منها : حديث روى انه عليه السلام قال : « انا هو ، و هو انا ، و انا انا ، و هو هو » و فى موضع آخر فى بعض خطبه : « لم يحل فى الاشياء فهو فيها كائن ، و لم يباين عنها ، فيقال هو عنها بائن ، و لم يحل بينها فيقال هو اين ، و لم يقرب بينها بالالزاق و لم يبعد عنها بالافتراق ، بل هو فى الاشياء بلا كيفية و هو اقرب الينا من جبل الوريد » واعد من الشبهة من كل بعيد .

وقوله عليه السلام فى بعض خطبه : « فان الله ، تبارك و تعالى ، داخل فى كل مكان ، و خارج عن كل شىء » .

وقوله عليه السلام فى بعض خطبه « هو فى الاشياء على غير ممازجة خارج عنها على غير مباينة ، داخل فى الاشياء لا كشىء فى شىء داخل ، و خارج منها لا كشىء من شىء خارج » .

وفى خطبة اخرى : « هو فى الاشياء كلها غير ممازج بها ولا بائن عنها » .

و قوله عليه السلام : « ليس فى الاشياء بوالج ولا عنها بخارج »

وغيرها، من الكلمات في الخطب الشريفة وغيرها ، و جميع هذه الاحاديث واردة في مقام الولاية ، اعني مرتبة جمع الجمع .

ولا يخفى ان ظواهر هذه الكلمات التامات ، يؤيد هذه المقالات ، الا ان لنا التأويل باحاطة العلم والقدرة ، مثلاً قوله عليه السلام ، انه ، تعالى ، داخل ، اعني انه تعالى محيط بالكل علماً و قدرة ، وخارج اعني ذاتاً وصفة و فعلاً ، و يناسب هذه الانوار ما قال الشيخ اليوناني : « ان الحق هو مبدء الاشياء ، و ليس هو يبعد منها ولا بمقارن لها بل هو مع الاشياء كلها الا انه معها كانه ليس معها » .

والفارابي : « ان الواجب كله الوجود ، و هو كل الوجود » وفي موضع آخر : « وهو الكل في وحدة » .  
وفي عبارة الشفا و التعليقات الى ذلك تلويحات و اشارات ، لا يخفى على المتتبع لها .

### الهدية الخامسة

في دفع الشبهات الغير الواردة على هذا المذهب:

نعم يرد عليه ما قال المحقق الشريف بعد تقرير كلام الصوفية : هذا خروج عن طور العقل ، فان بديته شاهدة بتعدد الموجودات تعدداً حقيقياً ، و انها ذوات و حقايق متخالفة بالحقايق دون الاعتبار فقط ، والذاهبون الى تلك المقالة ، يدعون استنادها الى مكاشفاتهم و مشاهداتهم ، و انه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل و دلالاته ، بل هو معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات ، و المقيدون بدرجات العقل القائلون بان ما شهدله العقل فمقبول ، و ما شهد عليه فمردود ، و انه لا طور ورائه ، فيزعمون ان تلك المكاشفات و المشاهدات على تقدير صحتها مؤولة بما يوافق العقل ، فهم بشهادة بديتهم مستغنون عن اقامة



البرهان على بطلان امثاله و يعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها . انتهى .

واجاب عنه المحقق الخفري ، بان مراد الصوفية من قولهم : ان ليس في الواقع الا ذات واحدة . وانه ليس في الواقع ذات مستقلة في الوجود ، فان معنى الذات عندهم ، ما يستقل في الوجود بدون الانضمام الى امر آخر و ارتباطه اليه ، والذات بهذا المعنى منحصرة في الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب ، انتهى .

ولا يخفى ما فيه ، فان مذهبهم كما مر هو ان لا موجود سواه لا مستقلاً ولا غير مستقل ، وانما يصح ذلك على طريقة المتألهة كما لا يخفى .

واما الشبهات الغير الواردة فكثيرة :

منها : ما اورده المحقق اللاهيجي ، من انه ممتنع ان يكون طور وراء طور العقل الانبوة ، ولو جاوز ذلك لبطلت الشرايع والاحكام العقلية والنقلية ، وارتفع الامان وانسد باب الايمان .

اقول : فيه نظر ، اذ لا برهان على الامتناع الذي ادعاه . وقوله : ولو جاوز ذلك ، لبطلت الشرايع . ان اريد انه لو جوز ان يكون سوى طور العقل ، طور آخر غير النبوة لبطلت الشرايع ، فليس بيان الملازمة بيناً ولا مبيناً ، لأن المكلف قد كلف بطواهر ما يقتضيه العقل والنقل والايمان بطواهر ما جاء به النبي ، صلى الله عليه وآله ، ولا ينافيه ان يكون هناك طور آخر لا يعلمه الا الراسخون في العلم النائلون في كنف حمايته ، تعالى ، ولا يكون مكلفاً به . وان اريد انه لو جاوز انبساط الوجود الراجبي في نشآت مختلفة ، فلا يجوز العذاب والقيام و لبطلت الشرايع والاحكام ، وذلك مع انه ليس بظاهر كلامه ، ممنوع ، لأنه انما يلزم ان لو كان هذه الامور المختلفة التي هي مظاهر اشعة الذات والصفات

كلها واجب الوجود وليس كذئك لما مر من وجوب حفظ المراتب .  
ولعمري انه ليت شعري ان ذلك كيف لا يكون طوراً وراء طور  
العقل ، والنبوة يكون كذلك بعد ما اثبتنا ان الوجود المنبسط هو  
الوجود الواجبى ، ولا شك ان امره مما لا يصل اليه عقول الفحول .  
منها : ما اورده أيضاً ، بعد نقل كلام بعض منهم ، حيث شيء وجود  
الواجب المنبسطه على وجود الكلى الطبيعى ، بأن تجوز كون الوجود  
الواجبى الذى هو اتم انحاء الوجود فعلية وكمالاً على نحو وجود الكلى  
الطبيعى الذى على تقدير وجوده من اضعف الموجودات ،  
ولا يخفى ما فيه ، لما مر ان الغرض من الامثال هو التقريب الى  
الاذهان القاصرة .

ومنها : ما اورده أيضاً من انهم نفوا كون التعيين عين ذاته ، تعالى ،  
و اثبات تعيين لا ينافى التعينات بل يجمعها و يختلط معها هو عين ذاته ،  
تعالى ، و ظاهر ان مثل هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعيين والوجود ،  
لان كماليته و تماميته كفاى المجردات العقلية ، فانها يستتبع ان يخلط  
لتماميتها مع غيرها ، فكيف الوجود الواجبى ؟ بل الحق فى تأويل كلامهم  
ما يؤل الى مذهب الحكماء المتألهين على ما سيحقق مذهبهم من كون  
حقيقة الواجب عين الوجود البحت و تعيينها بنفس ذاتها و هى حقيقة  
الوجود و لاحقيقة له غيرها . انتهى مقاله .

ولا يخفى حاله لأنهم ذهبوا الى ان وجوده و تعيينه امر واحد  
بالذات ، وهو حقيقة الواجب وليست وحدته وكذا تعيينه وحدة عديدة  
و تعييناً عديداً حتى ينافى التعدد والكثرة ، بل وحدته نحو آخر من  
انوحداث وكذا تعيينه ، ولا ينافى الكثرة لغاية قوته ، كما لا ينافى وحدة  
الهيولى مع الصور المتكثرة لغاية ضعفها ، و تلك مثال الوحدة الالهية

فى عالم الطبيعة .

قوله : كما فى المجردات 'لعقلية فانها يمتنع (الى آخره) ، ممنوع لان القائلين بهذا يقولون بان العقل كل الاشياء و منبسط اليها انبساط الوجود فيها ، كما ستسمع ان شاء الله .

و مما قرنا سابقا ظهر ما فى ذنب كلامه من الذنب وما فى عين كلامه من الشين . والعجب منه انه صرح فى واسط مبحث الوجود بجواز كون الوجود متعينا بتعيين لاينافى التعينات ، و صرح بان هذا ليس طورا وراء طور العقل ، فتأمل فى المقام فانه من مزال الاقدام .

و منها : ما اورده خلفه الممتحن<sup>١</sup> على ما نقلنا عنه سابقا من ، ان الحقيقة المتأصلة الذات التى هى مذوت الذوات لا تكون متشعبة فى هويات اعدام ولا متفتنة فى بينات اجسام ولا متقلبة مع اعراض وجواهر ولا متصوبة صوب ماهيات دوائر ، و من اغرب الغرائب انه لو بشر احدهم انه ممسوخ الى صورة حيوان عظيم ، ظل وجهه مسودا وهو كظيم . ولا يخفى ما فيه ، اذ قد ظهر من تقرير كلامهم انهم يقولون : ان الاثنين فى العين ، بل الموجود هو الوجود وهو متجلى فى اطوار متشعبة ومتنزل فى نشآت متفتنة ، و ليس هناك التشتت فى هويات اعدام ، اذ لاهوية للأعدام حتى ينبسط شئ فيها ، بل انبسط الوجود بحيث ينتزع منها الماهيات ، بحسب اختلاف الاحوال ، لامن قبيل قلب الماهية المحال ، ولا ضرر فى هذا الانقلاب عند اولى الالباب ، والوجود المتطور بطور الجوهر جوهر و بطور العرض عرض لا وجود واجبى لما اسلفنا من وجوب حفظ المراتب ، ولا مسخ اذا المسخ فرع التعدد ولا تعدد . نعم يمكن

١ - يعنى به آقاميرزا حسن صاحب شمع اليقين فرزند بارع محقق لاهيجى قدهما .

توجیه کلامه زید فی مقامه بما یؤل الی ما اورده سیدالمحققین، وقد قلنا انه وارد علیهم کما مر فلم یکن بحثاً علیحدة فتفکر .  
وهی هنا کلام یشیق فی دفع هذا الایراد ایضاً ، لكن رأینا ایراده غیر لائق بالاعلان ، وعلی الذکی ان یتفطن به بمعونة الملك المنان .  
وفی المقام شبهات اوردها الشیخ الاشراق علی تأصل الوجود ولا اختصاص لها بهذا المذهب ، بل یرد علی كافة القائلین بتأصل الوجود ، لكن اوردها فی هذا المقام اتماماً للكلام .

[ تقریر بعض مناقشات صاحب الاشراق علی اصالة الوجود ]

الاولی - ان الوجود لو كان موجوداً لكان له وجود ولوجوده وجود فیتسلسل .

وحق الجواب : انا لانسلم ان الوجود فی تأصله یحتاج الی وجود آخر ، بل غیر الوجود ، یحتاج الی الوجود ، والوجود موجود بنفسه ، كما ان النور مستضی بذاته و غیره مستضی به .  
فان قیل : فاذا لم یتصف بالوجود ، یتصف بالعدم الذی هو تقيضه ، اذ لا واسطة .

قلنا : لانسلم لزوم اتصافه بالعدم بذاته ، بل بعدم وجود زائد علی ذاته ، ولا محذور فی ذلك .

فان قیل : فیکون کل وجود واجباً ، اذ لا معنى للواجب سوى ما یكون تحققه بنفس ذاته .

قلنا : معنى وجود الواجب فی نفسه انه مقتضى ذاته من غیر ان یحتاج الی شیء آخر من جاعل ، و معنى تحقق الوجود بنفسه ، انه لا یحتاج فی تحققه الی وجود آخر یقوم به ، لانه لا یحتاج الی شیء آخر من فاعل او قابل مثلاً .

الثانية — ان الوجود المتحقق فى الأعيان القائم بالماهية ، اما قائم بالماهية الموجودة، فيلزم وجودها قبل وجودها، او بالماهية المعدومة، فيلزم اجتماع النقيضين، او بالماهية المجردة عنهما ، فيلزم ارتفاع النقيضين .

والجواب : اما باختيار الشق الأول ، فبان يقال ، ان قيامه بالماهية الموجودة ، لكن لالوجود آخر ، بل بهذا الوجود ، كما ان البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لالبياض غيره .  
واما باختيار الشق الثالث ، فبان قائم بالماهية من حيث هى هى ، بلاعتبار شئ من الوجود والعدم معها ، وهذا ليس من ارتفاع النقيضين المستحيل ، لأن ارتفاع النقيضين فى مرتبة من مراتب نفس الأمر جائز وان لم يجز فى نفس الامر والواقع ، وهذا على قاعدة الخلط والتعرية، مع انا فى اتساع فى ذلك ، لان الوجود المتحقق لاقيام له على الماهية فى الواقع ، لانهما متحدان نحواً من الاتحاد ، والعقل اذا حللتهما حصل شيان وحكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود ، لانه الاصل فى العين و بتقدم الآخر اعنى الماهية فى الذهن ، لانها الاصل فى الاحكام الذهنية ، وهذا التقدم ليس بالوجود بل بالماهية، كتقدم ماهية الجنس على ماهية النوع .

و بالجملة مغايرة الوجود للماهية امر عقلى فى ظرف الخلط و التعرية كما ذكرنا لامغايرة خارجية ، فلا ترديد ولا محذور .

الثالثة — انه ليس فى الوجود ماعين ماهية الوجود ، فانا بعد ان تصور مفهومه ، قد نشك فى انه هل له الوجود ام لا ، فيكون له وجود زائد ، وكذلك الكلام فى وجوده ويتسلسل ، ولا محيص الا بان الوجود المنقول على الموجودات اعتبارى .

والجواب : مامر ان حقيقة الوجود لا يحصل فى الذهن، والحاصل

فيه هو وجه من وجوهه ، و العلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة  
الحضورية و بعد مشاهدة حقيقته التى هى عين اتّيته ، لامجال لهذا  
الكلام .

الرابعة — ما افاده المدقق الخونسارى ، عليه رحمة الملك البارى ،  
ان من المعلوم بديهية ، ان الوجود صفة للماهية ، فلا يكون متأصلاً .  
والجواب : ان ماهو صفة هو الوجود الاعتبارى و هو ليس بمتأصل  
وانما المتأصل هو الوجود الحقيقى ، ولانسلم كونه صفة .

وهيها شبهات آخر يعلم الجواب عنها بعد الاستحضار عما سبق ،  
فرأينا الاعراض عنها اولى واليق

وهذا غاية ما تيسر لى من الكلام فى هذا المقام بعون إِمطاراً مطار الفيوضات  
الربانية ، معترفاً بالعجز والقصور ، هيها من اين مناسبة الظلمة مع  
صرف النور ؟ !

### التحفة الثالثة

فى كيفية علمه بذاته :

والبرهان الحق الدال على هذا المقال ، هو ان الله ، تعالى ، مجرد  
وكل مجرد عاقل لذاته .

و تقريره اما على طريقة المشاء ، فهو ، ان التجرد عبارة عن مفارقة  
المادة و علايقها ، سواء كان فى ذاته و فعله ، اوفى ذاته فقط . و كونه ،  
تعالى ، مجرداً بهذا المعنى مما يحكم به البديهية والبرهان ، كما حقق  
فى موضعه .

واما ان كل مجرد عن المادة فهو يعقل ذاته ، فيحتاج الى نظر دقيق ،  
بان يقال : ان مناط العاقلية هو كون الشئ قائماً بذاته غير موجود  
بغيره اى غير حال فيه ، سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعاً ، ومناطق

المعقوليّة ، هو الحصول للموجود القائم بذاته ، سواء كان الحصول له بالحلول فيه او بالحضور عنده . اما الثانية فظاهرة ، واما الاولى ، فقد استدل عليه بهمنيار فى التحصيل بماغاية تقريره : انه اشتهر من القوم و اعانته البرهان ، ان وجود الاعراض فى نفسه هو عين وجوده لمحلّه ، وان الكاتب مثلاً وان كان بحسب ذاته و هى الشخص الانسانية موجوداً قائماً بذاته ، لكن بحسب وصف الكاتبة موجود لموضوعه كقولنا زيد كاتب ، فالمعقول كالسماء مثلاً له ذات و وصف عارض لها وهو وصف المعقولة وهو باعتبار ذاته وان كان قائماً بذاته ، لكنّه بسبب وصف المعقولة وجوده فى نفسه عين وجوده لمدرّكه وعاقله . فثبت ان وجود السماء من حيث المعقولة اى من حيث حصول صورته للعاقل او حضوره عند العاقل ، عين وجوده له ، و معلوم ان وجوده له عين معقوليته و محسوسيته .

واذا تمهد هذا فنقول : ان ما وجوده لغيره ، اى حال فى غيره ، لا يكون مدرّكاً لذاته ، لانه لو كان مدرّكاً لذاته ، و مدرّك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده عين ادراكه لذاته ، كان ذاته معقولا ، و معنى معقوليته كون وجوده لمدرّكه اى لذاته ، مع ان وجوده لغيره لا لذاته ، و هذا خلف .

وما يكون وجوده لذاته فهو ينبغى ان يدرك ذاته اذ ليس المدرّكية الاكون الشئ موجوداً لموجود قائم بذاته ، وهو كذلك ، لان ذاته موجود لذاته القائمة بذاتها ، فموجوديته لذاته هو مدرّكيتها و معقوليته لذاته ، فثبت ان الامور التى يدرك ذواتها لا يصح ان يكون مقارنة لمادة الا كان وجودها لغيرها ، فلا يدرك ذواتها ، هذا خلف .

واما الامور المجردة ، فانها يجب ان يدرك ذواتها ، لانها موجودة

لذواتها ، فكل ماهو محجوب عن ذاته ، فوجه حجبها هو مقارنة المادة، و يشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق ، لا يدرك لذواتها لكونها لمحالها التي هي تلك الاعضاء لالذواتها ، انتهى محصل كلامه بتوضيح مرامه على تقرير بعض المحققين زيد في اكرامه .

واورد عليه بعض المدققين وجوهاً من البحث ، حيث قال : ان اراد ان المحسوسية والمعقولية هيتقتهما هي الوجود للغير اى نحو كان وكذا الوجود للغير اى نحو كان هي المحسوسية والمعقولية ، فلانسلم ذلك حتى ثبت بالدليل ، وان اراد ان المحسوسية والمعقولية يصدق عليهما انهما الوجود للغير و ان بعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية و المعقولية ، فان اراد بالصدق المذكور الصدق في الجملة ، فمسلم لكن لا يتفرع حينئذ شئ مما فرعه عليه ، وان اراد الصدق كلياً ، فان اراد بالوجود بالغير هو القيام به او عدم القيام لغيره ، فممنوع ، ولو سلم فلا يتفرع عليه التفرعان الاخيران ، كما لا يخفى ، وان اراد به ما يتناول عدم الغيبة عنه ، فمسلم ، لكن لا يتفرع عليه حينئذ ايضاً شئ مما فرعه عليه ، وان اراد ان المحسوسية والمعقولية هي الوجود للمدرك من حيث انه مدرك وكذا الوجود للمدرك من حيث انه مدرك عين المحسوسية والمعقولية ، فان اراد بالوجود للمدرك ، القيام به او عدم القيام لغيره ، فممنوع كما مر ، وان اراد به ما يتناول عدم الغيبة عنه ، فمسلم ، لكن على هذا يجوز ان يكون شئ قائماً بغيره و مع هذا يكون مدركاً لذاته، و ايضاً لانسلم انه على هذا يلزم ان يكون كل ماهو مدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته ، اذ لعله يكون مشروطاً بشئ آخر .

وايضاً : لانسلم انه على هذا يلزم ان يكون كل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته ، اذ الموجود لذاته مطلقاً على هذا ليس عين مدركيته له،



بالوجود لذاته اذا كان مدركا عين مدركيته لها ، والكلام ليس الا في اثبات كون الذات مدركا ، حينئذ . انتهى كلامه رفع مقامه .  
و يخطر بالبال ما لا بأس بايراده عسى ان ينبهني احد بفساده ، اما اولاً : فلأن المراد كما مر في ضمن المقدمة هو الشق الاخير ، وان المراد من الوجود للمدرک القيام به على نحو ارتباط و تعلق ، و قد مر ان هذه المقدمة مما لا يقبل المنع ، اذ لا يخفى ان المعقولة هو الارتباط بالمدرک والوجود الرابطة له .

فان قلت : يرد عليه حينئذ أيضاً ، انه على هذا يجوز ان يكون شيء قائماً بغيره ، ومع هذا يكون مدركا لذاته .  
قلت : لما ثبت ان معنى المعقولة هي الوجود للمدرک والارتباط ، فلو كان مدركا لذاته ، لكان مدركيته لذاته هو ارتباطه بذاته ، مع ان القائم بالغير مرتبطة بذلك الغير لا بذاته ، فلا يكون القائم بالغير عاقلاً لذاته ، والا لكان مرتبطاً بذاته ، هذا خلف .

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون شيء مرتبطاً بذاته و بغيره ؟  
قلت : لاشك ان للمحسوس والمعقول وجود رابطي واحد للمدرک ، ودعوى الضرورة مما لا يخفى على احد . فاذا كان شيء عاقلاً لذاته ، يكون وجوده الرابطة لذاته والوجود الرابطة ، اذا كان لذاته يصير وجوداً لذاته - لما مر من اتحاد الوجود الرابطة والوجود في نفسه - فيلزم ان يكون شيء موجوداً لذاته وموجوداً لغيره ، اذ الوجود الرابطة حقيقة انما يتصور اذا كان هناك امران متغايران ، واذا لم يكن هناك الا ذات واحدة ، فلا وجود رابطي الا وجوده في نفسه وذاته ، والتغاير بمحض الاعتبار ، فاعتبروا يا اولي الابصار .

واما ثانياً : فلأنه لما ثبت ان الوجود للمدرک نفس المحسوسة و

المعقولة ، فمدرك ذاته ، يجب ان يكون وجوده لمدركه ، اى لذاته اى نفس وجوده عين مدركيته لذاته ، يعنى عين ادراكه لذاته ، وهذا مبني على المقدمة الثانية ، فلامجال للقول بانه لعله يكون مشروطاً بشئ آخر ، كما لا يخفى .

و اما ثالثاً : فلانه لما ثبت ان المدركية عبارة عن كون الشئ موجوداً لموجود قائم بذاته ، ولا يخفى ان المجرد كذلك ، لان ذاته موجود لذاته وكون الشئ موجوداً لموجود ، كذلك عين المدركية فموجوديته لذاته عين مدركيته لها . فلا يرد ان الوجود لذاته اذا كان ذاته مدركاً عين مدركيته لها لا مطلقاً ، والكلام ليس الا فى اثبات كون الذات مدركاً ، وذلك ظاهر . فتأمل فى المقام ، فانه حقيق .

#### فساد ایراد بایراد فساد

قد اورد هذا المدقق ، زيد جماله ، على هذا الدليل ایراد دقيق ما ظفرت لفساده من كلمات الاساتيد ولا كتب الاسانيد على تحقيق . وحاصله : ان غاية ما دل عليه هذا الدليل على تقدير تماميته ، ان المدرک لا يجوز ان يكون مقارنة لمادة بالحلول فيها ، واما اذا كان شئ مقارنة للمادة بان يكون جزءاً له كالجسم ، فلم يظهر مما ذكره عدم جواز ان يكون مدرکاً لذاته .

و اعتذر عنه بوجهين لا وجه لاحدهما . والوجه الآخر ، انه لما كان احد جريئه هو الهوى والآخر الصورة وشئ منهما لا يصلح لأن يكون عاقلاً لذاته فالمجموع ايضاً لا يصلح لذلك .

ثم قال : و فيه ايضاً منع كما لا يخفى . انتهى مقاله ، زيد جماله .

وتوجيه المنع على ما يخطر بالبال ، انه لم لا يجوز ان يكون حكم الكل

مخالفاً لحكم الاجزاء ، سيما اذا كان الكل مماله وحدة حقيقية كما  
فى الجسم على ما اعترف به المحققون ، وقد الهمنى الله بالجواب عن ذلك  
على الوجه الصواب ، فان عنده حسن مآب ، وسنذكره ان شاء الله ، هذا.  
ثم اعلم : ان الاشراقيين قد اوردوا على هذا المذهب من المشاء من  
ان المانع من العاقلية هو المادة وعلايقها انه لو كان التجرد عن السادة  
كافياً فى التعقل لزم ان يكون الهيولى عاقلة لنفسها ، اذ لا مادة لها ، فهى  
مجردة عن المادة قائمة بذاتها .

واجابوا عنه على ما نقله بعض المدققين ، زيد جماله ، بان التجرد  
فقط ، ليس شرطاً للتعقل ، بل مناط العاقلية هو كون الشئ موجوداً بالفعل  
و متعيناً بالتعين الحاصل له بالفعل ، بان يكون غير مخلوط بشئ آخر  
بحيث لا يمكن تعينه بدونه ، ومع ذلك يكون موجوداً لذاته فهناك  
قيدان : احدهما ، لخراج الماديات ، والآخر ، لخراج الهيولى ، فان  
الهيولى مما لا يمكن تعينه بدون الصورة . انتهى ملخصاً .

وفيه انه مخالف لقوانين القوم ، فانهم صرحوا بان الهيولى لا يحتاج  
فى تشخصه الى الصورة بل فى وجوده ، ولا يجوز الاكتفاء فى الجواب ،  
وان مناط العقل هو الوجود بالفعل وللهيولى وجوداً بالفعل ، اذ يرد عليه  
ان الشيخ قال فى التعليقات وغيرها ان الهيولى معدومة بالذات وموجودة  
بالعرض ، فهى وان لم يكن موجودة بالفعل قبل انضمام الصورة ، لكنها  
موجودة بعد انضمامها ، وظاهر ان هذا القدر من الوجود يكفى لعلمها  
بذاتها ، اذ لا يلزم فى العاقلية ان يكون وجوده من ذاته والالما كان شئ  
من الممكنات الموجودة بعلمها عالمة بذواتها .

بل الحق فى الجواب ما يستفاد من كلام رئيس القوم ان عالم بحقيقة  
مراهم ، حيث قال : ان معقولية الشئ هى تجريده عن المادة و علايقها ،

والشئ اذا كان يخالطه شئ غريب لا يكون مجردة البتة: فلا يكون عقلاً ولا معقولاً لذاته. انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه .

وفي موضع آخر من الشفاء ، ان جوهرية الهيولى وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا ، والجوهرية التي ليست تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئاً بالصورة ، وليس معنى جوهريتها لانها امر ليس في موضوع . والاثبات هو انه امر ، وامانه ليس في موضوع هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئاً بالفعل ، لان هذا عام ولا يصير الشئ شيئاً بالفعل بالامر العام ، مالم يكن فصل يحصله و فصله انه مستعد لكل شئ ، فصورته التي يظن له هي انه مستعد قابل انتهى.

ويستفاد من كلامه ان مناط العاقلية مع القيام بالذات اما كون العاقل في حد ذاته مما لا يكون مخالطاً لمرغيب بان لا يمكن تجردها عنها في ذاتها ، فالهيولى لكونها في حد ذاتها مخالطة بالصورة بحيث لا يمكن تجردها عنها في حد ذاتها ، لا يعقل ذاتها ، اذ ليست ذاتها مما يمكن ان يوجد ، ولا يكون هناك صورة .

واما كون العاقل في حد ذاته مما لا يخالطه قوة واستعداد ، اذ لو كان في ذاته قوة محضة ولا فعلية له في حد ذاته بوجه من الوجوه ، فلا ذات له حتى يعلم ذاته ، فالهيولى لكونها في حد ذاتها قوة محضة لا يعلم ذاتها ابداً ، اذ بعد انضمام الصورة أيضاً وان صارت متحصلة بسببها ، لكنها لو علم ذاتها بذاتها ، لوجب ان يجردها عن الصورة ، وعند التجريد لا ذات لها يجب ان لا يعلم ذاتها ، ويمكن عود الكلامين الى مال واحد كما لا يخفى.

#### افاضة ربانية

وبما ظهر من كلام الشيخ من ان مناط العاقلية مع القيام بالذات اما

عدم المخالطة بامر غريب بحيث لا يمكن تجرد العاقل عنه ، واما كون الشئ في حد ذاته مما لا يخالطه قوة واستعداد لزم ان لا يكون الجسم عاقلاً لذاته ، اذ على تقدير كونه مركباً من الهولي والصورة يكون في حد ذاته مخالطاً لامر غريب بحيث لا يمكن تجرده عنه ، اذ لو جرد الجسم عن الهولي او الصورة لما كان جسماً ، ولكان في حد ذاته المركبة مما يخالطه قوة واستعداد ، لان الهولي التي هي في ذاتها قوة واستعداد جزؤه ، فلم يتحقق في الجسم ما هو مناط العاقلية ، فكونه عاقلاً غير معقول .

وهذا ما وعدناك سابقاً انه مما الهمني الله بعد اليأس عن الاساتيد فانه حكيم مجيد فعال لما يريد .

والعجب من جمال المدققين انه تفتن بضمون كلام الشيخ ولم يتفطن انه بما افاده ينهدم بنيان ايراده . وبما قررنا ظهر ضعف ما افاده بعض المحققين من ان الهولي ليست معدومة صرفة ، بل هي موجود بوجود ضعيف ، ومعنى كونها بالقوة ليست انها معدومة صرفة ، فوجودها وان كان ضعيفاً ، لكن لما كان الوجود هو الظهور او مستلزماً له ، يكون ظهورها لذاتها ظهوراً ضعيفاً بازاء وجودها الذي في غاية الضعف ، فيكون لها شعور ضعيف بذاتها ، و بهذا يتحقق سر عشق الهولي ويظهر سراية نور العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة من القائلين بالعشق للالزام للمحبة المتفرع على الشعور في جميع الممكنات ، قائلاً : ان وجودات الأشياء فرع عشقها ، وبالعشق قامت الارضين والسموات ، فذهبوا الى ان لكل موجود شعور بذاته و عشق بموجد محتى الجمادات ، وقالوا : ان للهولي في حد ذاتها وجوداً ضعيفاً وشعوراً ضعيفاً وعشقاً على حسبه على صانع المصنوعات . انتهى محصل كلامه .

وذلك لما حققناه من شرط العاقلية ، وعدم تحققه في الهولي ،

و عدم وجودها فی حد ذاتها اصلاً، لا وجوداً قویاً و لا ضعیفاً، کیف و القائلون بها یقولون باحتیاجها فی الوجود الی الصورة، فان اراد بالوجود الضعیف ان لها وجوداً ضعیفاً فی حد ذاتها فممنوع کما مر من کلام رئیس، و ان اراد بعد وجود الصورة فمسلم، لکن قدمّر ان هذا النحو من الوجود لا یبصر منشأ للعاقبة، فلا یتحتاج الی القول بالعشق الذی ینکرونه الحکماء فی توجیه کلامهم<sup>۱</sup>.

وقد اورد عليه بعض المدققین زید جماله : بان کون وجود الهیولی وجوداً ضعیفاً بعد وجود الصورة، ممنوع اذ لیس وجودها حینئذ وجوداً ضعیفاً بل کسائر الموجودات .

وفیه ما حقق صدر الحکماء فی جواب ما اورده الشیخ الاشراق، من انه لا شیء اتم بساطة من الهیولی، فلم لا یدرک ذاتها مع ما فیها من البساطة والتجرد، حیث قال: ان بساطتها عبارة عن بساطة معنی جنسی کالجوهریة، و مناط العاقبة هو بساطة الوجود لا بساطة المعنی، و معنی بساطة الهیولی انها اذ لوحظت بحسب نفس الامر ذاتها و قطع النظر عن الصور التی تحصلت و تقومت هی بها فی الواقع، کان حالها فی اعتبار نفسها، هی انه

---

۱- ایها الفاضل عشق و شوق مترتب برشعور و ادراک در مادیات، حتی صور حال در ماده که بواسطه فقدان صراحت ذات مدرک نمیشوند، عشق و شوق مترتب برشعور بسیط است که از سنخ علم حصولی و صور عقلی نمیشود و برهان آن از این قرار است که حق به صریح ذات علت اشیاست و معلول از صریح ذات منبعث میشود و صریح ذات عین علم و قدرت و اراده است، لذا هر موجودی از این کمالات نصیب دارد و الا باید صریح ذات حق علت اشیا نباشد و یا آنکه صریح ذات عین کلیه صفات نبوده باشد - جلال -

جوهر فقط ، والصور خارجة عن ماهيتها داخلية في وجوداتها ، و وحداتها المتعددة في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة الوجود بوجود انكليات الجنسية و وحدتها . انتهى .

ولا يخفى ان وجودات الكليات انما هي بتبعية وجودات الافراد ، فيكون وجوداتها وجوداً ضعيفاً لا بالأصالة ، وهذا معنى مأمّر من ان الهولي موجودة بالعرض ، فتأمل ، وفي الزوايا بعد خبايا تركتها في معرض الخفاء ، وهذا على طريقة المتأمن .

واما على طريقة ارباب الذوق من الحكماء والصوفية ، فنقول : ان العلم هو نحو من الظهور والوجود ، والتجرد اما عبارة عن الوجود بشرط لا ، اي بشرط عدم مقارنة شئ من التعينات الامكانية كما هو ذوق الاشراقيين على مأمّر ، او عبارة عن الوجود لا بشرط مقارنة شئ منها او عدمها ، كما هو مذهب جماعة الصوفية ، وعلى التقديرين كان الوجود انواجبي المجرد عين الظهور والنور لذاته ، وما كان كذلك يكون لامحالة عالماً بذاته ، اذ العلم نحو من الظهور . وهذا ما قيل : ان مناط العاقلية عند الاشراقيين ، هو كون الشئ نوراً في ذاته قائماً بذاته ، فانهم قسموا اولاً الاشياء على قسمين ، ما هو نور في ذاته ، وما ليس بنور في ذاته . ثم قسموا القسم الاول الى ما هو مستغن عن المحل وقائم بذاته ، وهو المسمى عندهم بالنور المجرد والنور المحض والى ما هو قائم بغيره محتاج اليه ، و هو النور العارض كضوء الشمس ، والقسم الثاني الى ما هو قائم بذاته و هو الجوهر الغاسق كالجسم واما قائم بغيره و هو الهيئة الظلمانية اعني المادة ، فالاول من الاول اعني النور في ذاته القائم بذاته غاقل لذاته ، بخلاف الاقسام الباقية ، فلا يكون الجسم والاعراض والمؤاد عندهم عاقلاً لذاته . اما الاول ، فلانه ليس بنور في ذاته ، واما الاخيرين ،

فلقیامهما بغيرهما . و يمكن ارجاع كلامي الاشراق والمشاء الى مآل واحد ، فان النور في ذاته هو الموجود لذاته ، وهناك كلام لا يخفى على من تذكر ما ذكرنا من التذكرة السابقة .

### توحيد ذوقي<sup>٢</sup>

لا يخفى على العاقل العارف بمذاهب الصوفية من ان لا موجود سواه ولا نور في ذاته الا الموجود الاول الواجب الوجود ، والكل قائم به لا بذاته وان جميع الموجودات اطوار وجوده ، فلا علم الاله ، فهو العالم بذاته لذاته ، و علوم الموجودات نشأت علمه ، تعالى . وهذا سر ما يقولونه العرفاء بالله من التوحيد الصفاتي ، فافهم ان كنت من اهل الذوق<sup>١</sup> وصاحب الشوق .

### التحفة الرابعة

في علمه ، تعالى ، بالاشياء

اقول : لما ثبت علمه تعالى بذاته ، ولا يخفى ان الفاعل العالم بذاته عالم بمصادر عنه بالبدئية ، ولذلك قال ، تعالى ، في مقام الاستفهام الانكارى (الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)<sup>٢</sup> يعنى الا يعلم مخلوقاته والحال انه لطيف اى مجرد خبير بذاته ، فيكون له علماً بالاشياء كما هي ، لان الكل معلول الآله ، ولانه لما ثبت ان لا موجود سواه على مذهب الصوفية ، بل الكل مظاهر ذاته فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل ، على ذاته ، فعلمه

١ - وفي كلامهم سر سرى العلم فى الاشياء حتى الجمادات والنباتات و يسبح له من فى السماوات ... ولا بد لكل من الشعور و لكن بقدر الظهور قسطه من النور - ج -



شامل على الكل ، و يمكن تطبيق الآية عليه .

ولانه خالق العلوم برمتها كما قيل .

ولائه مختار والفعل الاختياري مسبوق بالعلم .

ولان الجهل نقص ، تعالى عنه ، وغير ذلك من الوجوه .

وقد حاول بعض المحققين الاستدلال على علمه بالاشياء بدون اخذ مقدمة ، ان الله ، تعالى ، عالم بذاته حيث قال : ان جميع الموجودات لما كان مستندة اليه ، تعالى ، وهو موجود لذاته قائم بذاته ، و جميع الاشياء لكونها معلولة له ، تعالى ، حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه لوجوب كون العلة موجودة مع المعلوم ، فان حصول المعلوم للعلة اشدد من حصول الصورة لنا ، كما صرح به المحقق في شرح الاشارات و ستمسح ان شاء الله تحقيقه ، فهو ، تعالى ، عالم به لا محالة ، اذ العلم هو كون المعلوم موجوداً الامر قائم بذاته و حاضراً عند موجود لذاته غير غائب عنه ، فثبت علمه بجميع ماسواه وهو المطلوب ، فلا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة .

واعترض عليه بعض المدققين ، زيد جماله : باننا لانسلم انه يلزم من كون الاشياء معلولة له حاضرة عنده منكشفة لديه ، لا بدله من دليل ، ووجوب كون العلة موجودة مع المعلوم لا يفيد ذلك ، كما لا يخفى ، كيف والنار علة للحرارة ، ولا علم لها اصلاً ، ونوسلم فانما يسلم في افعاله ، واما في افعال مخلوقاته ، فلا . انتهى كلامه .

ولا يخفى ما فيه ، فان لزوم الانكشاف من العلية مستند في الدليل بان حصول المعلوم للعلة اشدد من حصول الصورة لنا ، ولا شك ان المعلوم موجود الامر قائم بذاته ، والوجود الامر قائم بذاته هو نحو الوجود العلمي ، ولا يجب ان يكون بحصول الصورة ، والا لما كان الشئ

عالماً بذاته ، مع ان ذلك النحو اشد من النحو الحسولي ، فلم صار هذا علماً ولم يصير ذلك علماً ، و سيجيء ان شاء الله تحقيق هذه المقدمة ، فانتظر ، فالمنع مكابرة لمقتضى العقل .

واما قوله : كيف والنار علة لحرارة . فقيه مالا يخفى ، كيف والنار ليست عندهم علة للحرارة ، اذا لعله عندهم منحصرة في مبدء المبادئ وغاية الغايات ، لأنهم يقولون بان لا مؤثر في الوجود الا الله ، وهو المؤثر الاول وعلة العلل ، والوسائط وسائل ، لا علل ، فالكل منه ولا علة سواه ، وستسمع ان شاء الله . ومن هذا ظهر ما في قوله : واما في افعال مخلوقاته ، فلا هذا .

تذكار ابواب تحيّر فيه عقول اولي الالباب

[ تفصيل المذاهب في العلم ]

نريد ان نفتحها بمفتاح فيه مصباح لذوى الفطانة والفلاح ، فاستمع ان كنت من اهل الصلاح ، متوكلاً على توفيق الملك الفتاح ،

فاقول : القائل بكونه عالماً بالموجودات قبل كونها ، اما ان يلتزم ثبوت المعدومات في علمه ، تعالى ، او يقول بامتناعه ، وعلى الثاني فاما ان يقول علم الواجب بتلك الموجودات مغاير لذات الواجب ، او يقول انه عينها ، وعلى الاول اعني ان علمه ، تعالى ، بها غير ذاتها ، فاما ان يقول انه قائمة بذاته حالة فيه ، او يقول انه منفصله عنه مبائنة له بالكلية ، وان قال انه عين ذاته ، فاما ان يقول ان ذاته علم اجمالي بجميع ماعاده ، او يقول انها علم تفصيلي ببعض و اجمالي بالبعض الآخر ، والقائل بانه علم اجمالي بها ، اما ان يقول ان ذاته علم اجمالي بجميع الموجودات بمعنى انه علم بالفعل بخصوصيات جميع الموجودات على وجه يتميز بعضها عن بعض في علمه ، تعالى ، او يقول بمعنى انه علم بالفعل

بخصوصياتها لاعلى الوجه التميز فان العلم شئ، والتميز شئ آخر ، والأول يوجب الثانى كما حقق .

او يقول ان علمه الاجمالى عبارة عن كونه فى حد ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف الاشياء ،

هذا غاية ضبط الأقوال والشقوق ، فنقول : قد توهم المعتزلة القائلة بثبوت المعدومات ، الى ان ماهيات الأشياء لها ثبوت فى الأزل وحاضرة لديه ، تعالى ، و نسب الى العارف محيى الدين العربى و صدر الدين القوينوى ، على ما نقل العلامة الدوانى فى شرح رباعياته، فانه نقل عن القوينوى انه قال : ان الشيئية على قسمين، شيئية ثبوتية، و شيئية وجودية هو ظهور الشئ بالوجود العينى فى مرتبة من المراتب وعالم من العوالم .

والشيئية الثبوتية ، هو ثبوت الشئ فى العلم لافى الخارج . ثم قال: ولا يخفى ان هذا قريب من كلام المعتزلة القائلين بثبوت المعدومات، وليس الفرق بينهما الا بان المعتزلة ينسبون تلك الثبوت الى الخارج وهؤلاء الاعلام ينسبون الى العلم و يقولون انه ثبوت علمى . انتهى. ويرد عليه ان ثبوت المعدومات و تميزها سواء نسب الى الخارج او الذهن والعلم باطل بالضرورة ، والعقل يحكم بالبديهة بان الثبوت هو الوجود ، والمعدوم الصرف لا يكون موجوداً . ولكلام العرفاء توجيه سنذكره بعد ان شاء الله تعالى .

وذهب المشاؤون وتبعهم الشيخان ابو نصر وابو على وبهمنيار وغيرهم الى ان علمه ، تعالى ، بارتسام صور الاشياء فى ذاته وتقرر رسوم الممكنات فى نفسه، وهذا هو العلم الحصونى المنسوب الى انكسيمائس الملطى .

واختار قوم من الحكماء تبعاً لثاليس الملطى : ان علم البارى بالعقل الاول بحضور ذاته وبما تحته بالإرتسام فى العقل الاول وهذا هو المشهور بالعلم الحضورى<sup>۱</sup>.

ومال طائفة من الحكماء الى مذهب اليه العظيم افلاطون الصورى من ان الاشياء بصورها القائمة بذاتها حاضرة عنده ، تعالى ، وهذا هو المشهور بالمثل الافلاطونية ، واستقر رأى فرفورىوس واتباعه ، الى ان علمه ، تعالى ، بالاشياء على طريق اتحاد العاقل والمعقول .

و استراح قلوب اكثر المتأخرين كما هو الظاهر من كلام صدر- المدققين ، قده ، والمحقق الدوانى : الى ان ذاته تعالى ، علم بالفعل

۱ - اختلف الحكماء فى ان علمه ، سبحانه ، بالاشياء هل هو بالصور، اى بصور زائدة على تلك الاشياء مطابقة لها ، اما قائمة بذاته ، تعالى ، او بجوهر هو اول المعلولات له . يعنى ان اول ماصدر عن الواجب جوهر فيه جميع صور باقى الممكنات ، اعنى العقل الاول ، او قائمة بذواتها ، و يسمى بالعلم الصورى، فالاول مذهب انكسيمائس الملطى، والثانى مذهب ثاليس الملطى ، والثالث مذهب افلاطون الالهى على ما هو المشهور . او هو بحضور نفس الاشياء له ، تعالى ، وانكشاف ذواتها عنده بدون حاجة الى حصول صور زائدة على ذواتها ، على التفصيل المذكور آنفاً ويسمى بالعلم الحضورى ، اما مطابق كما هو الحق ، و هو الظاهر من مذهب شيخ الاشراق ، واما كذلك فى المعلولات القريبة واما فى المعلولات البعيدة فبحصول صورها فى القريبة، كما هو الظاهر من مذهب المحقق الطوسى وارسطو وابى نصر والشيخ الرئيس واتباعه ، و بالجملة جمهور المشائين، اختار مذهب انكسيمائس الملطى و هو الذى ذكرنا اولاً وملخصه انه ، تعالى، كان ولم يكن معه شئ، فاول ماصدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ، ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما على فى العلم المتقدم .

بخصوصيات الموجودات على وجه يتميز بعضها عن بعض في علمه، تعالى. واليه ذهب بعض العارفين، فانه قال: نحو العلم هنالك على عكس نحو العلم عندنا، وان المعلوم هنالك يجري من العلم مجرى الظل من الأصل، فما عند الله هو الحقائق المتأصلة التي ينزل الاشياء منها كمزلة الضوء والاشباح، فاما من الاشياء عند الله، تعالى، احق بها مما هنا عند انفسها، فالعلم هنالك في شيئة المعلوم اقوى من المعلوم في شيئة نفسه، نعم فانه مشيئ الشيء و محقق الحقيقة، والشيء مع نفسه بالامكان، فانه بين ان يكون وبين ان لا يكون ومع مشيئته بالوجوب، وتأكد الشيء فوق الشيء، فانه الشيء ويزيد. وان كان فهم هذا يحتاج الى تلمظ شديد، واذا كان ثبوت نفس الشيء عند العالم حضوراً له فثبوت ما هو اولى به من نفسه اولى بذلك. انتهى.

واراد بثبوت ما هو اولى به من نفسه، ذات الله تعالى، المفوضة للموجودات، فذهب الى ان حضور ذات العلة عند العالم علم بحقيقة المعلوم على وجه اتم من حضور نفس ذلك المعلوم عنده، حيث قال: نسبة مصدر الشيء اليه نسبة الاصل الى الاصل، ولا ريب في ان الاصل في شيئة العكس اتم من العكس في شيئة نفسه. يتضح ذلك من نسبة الامر الخارجى الى ما في المرآة منه، فكيف يتحقق الادراك والعلم بصورة شبح حاصل من شيء ولا يتحقق مما هو اتم من هذا الشيء في شيئة هذا.

وحقق صدور المحققين في العلم الاجمالى الكمالى ما حققه هذا المحقق وذهب الى ان العلم التفصيلى بالاشياء على وزان فاعليته لها، وتابعهم الاشرافيون وشايعهم الشيخ السهروردى في العلم الاجمالى. واما في العلم التفصيلى، فقالوا: ان مناط علمه بالاشياء الممكنة

هی نفس حضورها بذواتها من الازل الى الابد فی الازل ، لكن كل فی وقته .

ونسب الى المحقق الطوسی — رحمه الله — فی العلم التفصیلی ، ان علمه ، تعالی بالمعلولات القریبة بحضور ذواتها، واما المعلولات البعيدة، فبارتسام صورها فی القریبة .

وفهم من المحقق الخفزی فی حاشيته المشهورة، من ان ذاته، تعالی، علم اجمالی بالكل بمعنى ان ذاته مبدء لانكشاف الجميع .  
ثم قال : انه علم تفصیلی بالعقل الاول وبما بعده بارتسامه فيه وللعلم التفصیلی مراتب والعلم بكل مرتبة عين تلك المرتبة ، فزید مثلاً عند كونه معدوماً معلوم له تعالی بالارتسام فی المبادئ العالیة وبعد ماصار موجوداً كان حاضراً بنفسه عند الواجب ، تعالی شأنه .

فهو من وجه اختيار لمذهب المدقق الطوسی (رحمه الله) حيث قال: ان المعلولات البعيدة معلومة له ، تعالی ، بالارتسام فی القریبة ، ومن وجه ، ليس اختياراً له ، لانه — رحمه الله — لم يقل بحضورها بعد وجودها بنفس ذواتها علی ما نقل عنه . و من وجه اختيار لمذهب صدر الحکماء من ان علمه التفصیلی عين فاعليته كما سنقل ، ومن وجه ليس اختياراً لمذهبه ، فان الصدر لا يقول بان الاشياء قبل وجودها معلومة له ، تعالی ، بالارتسام فيما قبله ، بل بالعلم الاجمالی المذكور سابقاً . وأيضاً ، انه لا يقول بالعلم الاجمالی بالمعنى الذى نقلناه عن المحقق الخفزی .

ونقل عن بعض انه ذهب الى انه يعلم الخصوصيات بلا تميز فی العلم الاجمالی .

هذا ما وصل الى من المذاهب المتشعبة فی هذا الباب ، والله ملهم

انصواب لاولى الالباب ، وفى تقرير المذاهب وتنقيح المطالب نفتقرالى  
هدايا الثلاثيحيّر الطالب لاقصى مراتب المآرب، فنقول :

### الهدية الاولى

#### فى تقرير العلم الحصى المشهور<sup>١</sup>

على ماقرره الشيخ فى كتابيه : ان صورالاشياء المعلولة متقررة  
فى ذاته ، ولزمه تعقل الكثرة بسبب تعقل ذاته بذاته و تعقله للكثرة لازم  
معلولله، فصورالكثرة التى هى معقولاته معلولاته ولوازمه مرتب  
ترتب المعلولات ، فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة  
وذاته ليست بمتقومة بها ولاغيرها ، بلهى واحدة وتكثر اللوازم و  
المعلولات لاينافى وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم  
متقررة فى ذات العلة او مبينة له ، فاذن تقررالكثرة المعلولة فى ذات  
الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعية والوجود لا يقتضى تكثره .  
والحاصل : ان الواجب واحد لاتزول وحدته لكثرة الصور المعقولة  
المتقررة فيه .

وقال المحقق الطوسى بعد تقرير كلام الشيخ بما ذكرنا : انه لاشك  
فى ان القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته ، قول ، بكون الشئ الواحد  
فاعلا وقابلا معا<sup>٢</sup> وقول ، بكون الاول موصوفاً بصفات زائدة غير

١ - العلم الحصى بالشئ عبارة عن قيام صورته بذات العالم كما فى  
علم النفس الناطقة بالموجودات الخارجية، كالارض والسماء وغيرهما ،  
فيكون العلم بها عبارة عن حضور صورها عندها فيكون المعلوم والحاضر  
بالذات عند النفس تلك الصور وذواتها انما تكون معلومة بالعرض وبالنبع،  
اى بتبعية الصور .

٢- وهو مستلزم للتركيب .

اضافية ولاسلبية اى حقيقية على . اذكره الفاضل الشارح اعنى الامام ،  
وقول ، بكونه محلاً للمعلولات الممكنة المتكررة ، تعالى عن ذلك ،  
وقول ، بان معلوله الاول غير مبائن لذاته<sup>٢</sup> وبانه ، تعالى لا يوجد شيئاً  
مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الامور الحالة فيها . الى غير ذلك مما  
يخالف الظاهر من اقاويل الحكماء .

وهذه خمسة من الابحاث ، اجاب عن ثلاثة منها اكثر المحققين  
بما استفاد من كلام الشيخ .

اما عن الأول : فلأن الشيخ قال فى التعليقات ما حاصله : انه فرق  
بين ان يوصف جسم بانه ابيض ، لان البياض يوجد فيه من خارج ، وبين  
ان يوصف بانه ابيض ، لان البياض من لوازمه ، واذا اخذت حقيقة  
الاول ، تعالى ، على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة ، استمر هذا  
المعنى فيه ، وهو انه لاكثره فيه ، وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث  
هو قابل فاعل . وهذا الحكم يطرد فى جميع البسائط ، فان حقايقها هى  
انها يلزم عنها اللوازم ، على انها من حيث هى قابلة فاعلة ، فان فى  
البيسط عنه و فيه شئ واحد . انتهى كلامه ملحظاً .

والحاصل : ان حيثية قبوله ، هو استلزامه لللوازم ، وهذا هو بعينه  
حيثية فعله ، فحيثية القبول والفعل ههنا واحدة ، ولا يضر فى الوحدة  
الحقة ، والتغاير اعتبارى ، فلا يلزم ان يكون فاعلاً وقابلاً معاً بالحقيقة ،  
فهو ، تعالى ، موصوف بتلك اللوازم لا متصفة بها ، والاتصاف لا تحقق  
الا بعد الانفعال المنافى للفعل ، بخلاف الموصوفية مطلقاً ، فانه لا يستلزم

١- وزيادة الصفات الحقيقية على ذاته ، تعالى ، قد ثبت بطلانه .

٢ - بل قائم بذاته ، اذ المعلول الاول على ذلك التقدير يكون الصورة  
العلمية لا العين الخارجى .



الانفعال ، فلاينافى الفعل ، فانقبول المنافى للفعل هو الاتصاف  
لالموصوفية مطلقاً ، فاللازم غير مناف ، والمنافى غير لازم.

واما عن الثانى ، فلان اتصاف شئ بشئ ، هو ان يكون ذلك الشئ  
محمولاً عليه اومبدء محمول عليه ، وهذه اللوازم ليست محمولة  
عليه ، تعالى ، ولا مبدء محمول عليه ، لان العالم المحمول عليه ،  
تعالى ، انما مبدؤه هو ذاته من حيث كونه علة لانكشاف الاشياء ، كما  
صرح به بهمنيار فى التحصيل وغيره فى غيره ، واما كونها مبدءاً للعالمية  
الاضافية الاعتبارية ، فلا يصير منشأ ، لاتصافه ، تعالى ، بها ، اذ المراد  
بالاتصاف بصفة حقيقية ، ولا مانع من احتياجه ، تعالى ، فى الانصافات ،  
الى غيره .

وليت شعرى ما معنى اتصاف العلة بالمعلول ، ومعلوم ان اللوازم  
من معلولات ذاته ، تعالى ، كما اعترف به الشيخ وغيره .

واما عن الثالث : فلما مرر سابقاً من ان هذه الكثرة كثرة لا يزول  
بها وحدته الذاتية ، وبينه فى التعليقات بما حاصله : ان هذه الكثرة انما  
هى بعد الذات الاحدية بترتيب سببى و مسببى ، لازمانى ، فلا يشتمل بها  
وحدة الذات ، الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه ، تعالى ،  
لا يقدح فى بساطته الحققة ، لكونها صادرة عنها بالترتيب العلى والمعلولى ،  
فكذلك معلوماته المفصلة الكثيرة ، انما تترتب عنه على وجه لا يشتمل  
به الوحدة الصرفة ، فتلك الكثرة يرتقى اليه و يجتمع فى واحد محض ،  
فهى مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات ، اذ الترتيب يجتمع الكثرة  
فى واحد .

وهذا احدى معنى كلام الفارابى ، فهو الكل فى وحدة كما قيل .  
وهذه اجوبة مذكورة فى زبر القوم ، ولم اظفر على الجواب عن الاخيرين ،

وخطر بالبال مایصلح جواباً عنهما .

فاقول : اما الجواب عن الرابع : فلائته ان اراد من المعلوم الاول ذات العقل الاول الموجود فی الخارج ، فقوله غیر مبائن لذاته ، تعالی ، ممنوع ، اذ لا یلزم من ارتسام صورته فی ذاته ، تعالی ، ان لا یكون ذات المعلوم الاول غیر مبائن لذاته ، وذلك ظاهر ، علی انه حیث لم یکن له اختصاص بذلك ، بل کان جمیع المعلومات غیر مبائنة لذاته ، وكانت المفسدة اظهر .

وان اراد منه صورة العقل الاول ، فانه المعلوم الاول كما يفهم من صاحب المحاکمات فی تقرير كلامه ، فان اراد عدم المبائنة بحسب الذات فممنوع بالبديهة .

وان اراد المقارنة ، فسلم لكن لامفسدة فيه ، وكونه مخالفاً لظاهر اقوال الحكماء ، لا یصیر منشأ للاعراض عنه ، کیف والحکماء یسوا بانبياء مصونون عن الخطاء .

واما عن الخامس : فلانه لامفسدة فيه ، ان اراد بالایجاد افادة الوجود الخارجی كما هو الظاهر منه ، اذ ایجاد الواجب العقل بواسطة صورته لامحذور فيه .

وان اراد مطلق العلیة ، فغیر مسلم ، کیف وذاته علة لتلك الصور ، واللوازم بلاتوسط صور علیحدة ، هذا .

تتمیم " فیہ نفع " عمیم

واعلم ان صاحب الملل والنحل نقل عن تالیس الملطی کلاماً فی نقض مذهب المشاء وهوانه قال : ان القول الذی لامردله هو ، ان المبدع ولاشئ مبدع ، فابدع الذی ابدع ولاصورة له عنده فی الذات ،

لان قبل الابداع انما هو فقط ، وان كان هو فقط ، فليس يقال حينئذ جهة وجهه حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذصورة ، والوحدة الخالصة ينافى هذين الوجهين ، هو يؤيس ما ليس بايس . واذ كان هو يؤيس الايسات ، والتأيس لاعن شئ متقادم ، فمؤيس الاشياء لاحتاج ان يكون عنده صور .

ثم قال : وايضاً ، فلو كانت الصورة عنده ، لكانت مطابقة للوجود فى الخارج ام غير مطابقة ، فان كانت مطابقة فليتعدد الصورة تعدد الموجودات ، وليكن كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات وليتغير بتغيرها كما يتكرر بتكررها ، وكل ذلك محال ، لانه ينافى الوحدة الخالصة وان لم يطابق الوجود الخارج فليست ذصورة انما هو شئ آخر . انتهى .

وبما قررنا كلام الشيخ ظهراً فى هذين الكلامين لما مر ان الكثرة المذكورة مما لا ينافى الوحدة الخالصة ، والجهات الاعتبارية ايضاً لا ينافيها والجهات الحاصلة من تقررها فيه ، تعالى ، جهات اعتبارية ، وسنحقق ايضاً كيفية قوام بالجزئيات على وجه كلى لا يتغير حسب تغير الجزئيات .

ولولم يصرتوجيها بما لا يرضى ، لكان لنا تسليم التغير و منع ان التغير فيها مما يستلزم التغير فى الذات الاحدية ، اذ تغير اللوازم بنسبة بعضها الى بعض ، لا يستلزم التغير فى الملزومات ، اذ لا حلول ولا انفعال ليلزم ذلك ولا تغير بالنسبة الى الواجب بل لها تغير بنسبة بعضها الى بعض ولا محذور ، واذ اُعرفت هذا .

فاعلم : ان حاصل ما حصل من تقرير مذهب الشيخ بحيث اندفع الاشكالات المذكورة ، ان الصورة حاصلة له ، تعالى ، بمعنى حصول

المعلول للعة ، فانها معلولات له ، تعالى ، وللمعلول نوع حصول للعة ، لانها حالة فيه ، تعالى ، فيرجع الى القول بالمثل الافلاطونية على ما قيل ، مع ان الشيخ و شيعته لا يقولون بها كذا قيل . ولا يخفى ان المثل الافلاطونية ليست صوراً تابعة لذات الواجب ، بل انها امور موجودة عليحدة كما سيجي من معانيها ، فانتظر واستمع ما يتلى عليك ، واعرض عن المفسدين .

نعم غاية ما يرد على هذا المذهب ، هو انه لا شك ان العلم بالاشياء بحضور ذاتها اتم انكشافاً من العلم بها بحصول صورها ، والواجب ، تعالى ، لكونه تام التمام لا اتم منه ، يجب ان يكون علمه ، تعالى ، اكمل انحاء العلوم واتمها ، اعني الحضوري الانكشافي ، كما لا يخفى<sup>۱</sup>.

۱ - العلم الحضوري عبارة عن حضور الشئ بذاتها عند العالم و انكشافه له سواء كان سبب الحضور اتحاد العالم والمعلوم بالذات كما في علم النفس الناطقة بذاتها و علم واجب الوجود بذاته و علوم ساير المجردات بذواتها ، او قيام المعلوم بالعالم كما في علم النفس بالصورة العلمية الحاصلة فيها ، فان علم النفس بالسماء مثلاً بسبب الصورة الحاصلة من السماء في النفس و علمها بتلك الصورة الحاصلة بمجرد حضور تلك الصورة بذاتها عند النفس لا بسبب صورة اخرى حاصلة من تلك الصورة عند النفس و الا يلزم اجتماع صور غير متناهية في النفس ، فاذا كان علم النفس بالصورة العلمية للسماء الحاصلة عند النفس بسبب قيامها بها الموجب لحضورها و انكشافها عنده او امر اخرى سوى الاتحاد والقيام ، كما في علم النفس بقواها فان النفس عالمة بانها بصير و سميع مثلاً و علمها بالقوة السامعة و الباصرة ليس باعتبار قيامها بالنفس لانهما قائمتان بالعضو المخصوص لبالنفس باعتبار رابطة حاصلة كالرابعة الحاصلة للمعلول مع العلة ، فعلم النفس بقواها ليس الا بوجودان تلك القوى حاضرة عندها ←

وهي هنا شبهة قويّة سنذكرها في اواخر الكلام .

### الهدية الثانية :

في تقرير العلم الحضوري المشهور المعروف بين الجمهور بالتعرية عن النقص والقصور .

قال تاليس الملطي بعد ما نقلنا عنه ، لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الاول ، فمحل الصور و منبع الموجودات هو ذات العنصر ، و ما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسّي الا وفي ذات العنصر صورة له . قال : ومن كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر ، فما يتصوره العامة في ذاته ، تعالى ، ان فيها الصور ، اعني صور المعلومات ، فهو في مبدعه ، ويتعالى بوحدانيته وهويته من ان يوصف بما يوصف بمبدعه . انتهى .

واليه مال المحقق في شرح الاشارات ، وقال : « العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير ذاته التي هي بها هو ، لا يحتاج أيضاً في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر الذي بها هو هو . واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئاً بصورة تتصورها ، او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك ، ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشئ بها ، كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان بتضاعف فيك الصور ، بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وتلك الصور فقط او على سبيل التركيب .

→ بذاتها بسبب انها معلولة لها فايضة منها لمحالها . فتدبر لعله تنتفع به ، انشاء الله تعالى .

وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه . ولا تنظرن ان كونك محلاً لتلك الصور شرط لتعقلك اياها ، فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها ، بل انما يكون كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها ، فان حصلت تلك الصور لك بوجه آخر غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله ، فاذا المعلولات الذاتية للعاقل الاول الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه ، فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه . واذا قد تقدم هذا فاقول :

قد علمت : ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما علمت ، و حكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول ، فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول الاول و عقل الاول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مبائناً للاول والثاني متقراً فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين ايضاً كذلك . فاذا وجد المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفادّة مستأنفة على ذات الاول ، تعالى . ثم لما كانت الجواهر العقلية يعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورة فيها وهو تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب ، كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه

الوجود حاصلة فيها . والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور  
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على  
ماهوه عليه ، فاذن «لا يغرب عنه مثقال ذرة»<sup>١</sup> من غير لزوم مفسدة.

فهذا اصل ان حقيقته وبسطه انكشف لك كيفية علمه بجميع الاشياء  
الكلية والجزئية «ذلك فضل الله يؤتيه»<sup>٢</sup> من يشاء» انتهى كلامه، زيد اكرامه.  
وفهم من ذلك مانسب اليه - قدس سترم - كما نقلناه من انه ،  
تعالى ، يعلم المعلولات القريبة بذواتها والبعيدة بارتسام صورها فيها.  
وليس هذا بعينه المذهب المذكور، كما لا يخفى ، لكنه مؤيد له ايضاً.  
وقد اورد على كلامه (رحمه الله) وجوها من الاراد لا بأس بذكر شذمة  
منها :

الاول - ما افاده بعض وهو ان استلزام اتحاد العلة اتحاد المعلول  
مطلقاً ممنوع ، فلم يكن حصول المعلول نفس تعقله إياه .  
وفيه نظر ، اذ بعد تحقق ان العلتين متحدان بالذات، فيكون امر<sup>١</sup>  
واحداً بالذات بسيطاً من جميع الجهات ، فلا يصدر عنه الا واحد ، فيلزم  
اتحاد المعلولين بالذات بالبديهة، بناءً على المقدمة القائلة، ان الواحد  
لا يصدر عنه الا الواحد .

الثاني - ما افاده المحقق الدواني من ان استلزام كون الحصول  
للقابل علماً كون الحصول للفاعل علماً ممنوع ، لان كون الشئ عالماً  
بالشئ يقتضى وجود ذلك الشئ للعالم في الشهود العلمى ، و وجود  
المعلول في الخارج وان كان لازماً لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا  
بحسب هذا النحو من الوجود ، ولانسلم ان هذا النحو من الارتباط

مصحح للعلم ، اذ العلم بالشئ يقتضى نسبة مخصوصة ، فلا يقتضى تحقق نسبة اخرى وان كانت او كدمن تلك النسبة . بل لقائل ان يقول: ان هذا كما يقال ، ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب ، والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد ؛ فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بطريق اولى ، ولا يقول به عاقل .

واجيب عنه اولاً : انه خارج عن قانون المناظرة ، اذ المحقق فى صدد دفع لزوم المحذورات التى فى العلم وابداء احتمال لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة ، ولا يندفع الا باثبات امتناع وقوعه ، فمنعه غير موجه .

وثانياً : بان شرط الادراك انما هو الحصول للمجرد على اى نحو كان سواء كان الحصول فيه او منه او الحضور عنده ، لا حصوله فيه بالارتسام فقط ، الا ترى ان النفس يعلم الصور الخيالية والحسية بالحضور عندها لا بحصول صورها فيها ، والاتسلسل ، وكعلم النفس بذاتها ، ولا شك ان اقتضاء الفاعلية للحصول اقوى واتم من اقتضاء القابلية له .

واعترض عليه المدقق الشيروانى بان الحصول يتصور على انحاء شتى ، والذي ثبت هو كون بعض افراده مناط العلم ، واما ان اختصاصيات مطلقاً ملقاة ، فلا دليل عليه .

والحاصل ان مناط العلم و مداره ، لعله هو الحصول الذى يكون بالنسبة الى ما يحصل فيه اوفى آله او يكون عينه وماعدا هذه الخصوصيات فلا . انتهى .

واقول : لاشك ان كل موجود حاصل منكشف ظاهر متميز ، فان اعتبر بما هو ظاهر منكشف بالنسبة الى امر صالح لا يكون هذا الشئ ظاهراً له منكشفاً لديه متميزاً عنده ، كان بهذا الاعتبار معلوماً ، و



ذلك الشئ عالماً ، وان اعتبر نسبة الى امر غير صالح لذلك، كان موجوداً، فالوجود والعلم متحدان بالذات متغايران بالاعتبار ، فان العلم هو الحصول بوجه التميز .

ثم لا يخفى ان كل واحد من الموجودات لا يمكن نسبته الى كل واحد منها والا لكان كل من له صلوح العلم عالماً بالكل وليس كذلك، بل يجب ان يكون بينهما علاقة بحسب الوجود والحصول و تلك علاقة بين العلة والمعلول ، فحصول العلة للمعلول يكون علماً لامحالة ، لكن تلك العلاقة قديكون بين نفس ذات المعلول بحسب الوجود العيني كما فى الحضورى و بين علته ، وقديكون بين صورته وبينهما، كما فى الحصولى، فيكون الصورة على الاخير معلومة بالذات و ذى الصورة معلومة بالعرض ، اذلا علاقة عليّة للنفس مثلاً مع ذى الصورة ، فاتم انحاء العلم هو الحضور بذات المعلوم ، اذلا يخفى ان الحضور بنفس ذات المعلوم اتم فى الانكشاف من الحضور بصورته ، فلو كان الثانى منشأ للانكشاف و الظهور يكون الاول اولى بحكم بديهية العقل ، والمنع خروج عن الانصاف ، هذا .

واما النقض بالسواد ، فمندفع بأنا لم نقل ، ان مطلق الحصول يستلزم الاتصاف ، بل المستلزم للاتصاف بامثال السواد، فانما هو القيام بالموصوف ، وغاية ما قلنا ، ان منشأ العالمية هو الحصول مطلقاً ، فلانقض ، فتأمل فى المقام فانه مقام يزل فيه الاقدام .

الثالث : ان الحكم باتحاد المعلولين عند اتحاد العليتين تحكّم بحث ، اذا المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث التى لا يزيد عليها فى الوجود الخارجى علة للمعلولات الثلاث المتباعدة فى الوجود اعنى العقل الثانى و النفس و الفلك، كما تقرر فى موضعه ، فالعملل متحدة

فی الوجود والمعلولات متباعدة .

واجاب عنه المدقق الشيروانی - رحمه الله - بان هذا الاصل باطل عنده، و لذا عدل عن الطريقة المشهورة فی صدور الكثرة عن الواحد، الى طريق آخر ذكره فی شرح الاشارات . نعم يبقى المنع المجرد عليه الى ان يتبين امتناع صدور الكثرة عن الواحد بجهات و اعتبارات دون اعيان تنضاف اليها . . . انتهى .

ولا يخفى ان بعد التأمل فی اشارات الاشارات التي فيه شفاء لعليل، لا يتصور له نجات، من ان انضمام الامور الاعتبارية لا يصير منشأ للتكثر فی الذات البسيطة الحققة، ولا يصير علة للامور المتكثرة بالبدئية، لا مجال لهذا المنع البات الخالي عن السند والاثبات .  
وهناك ابحاث اخرى رأيت الاغماض عنها اخرى .

#### تكميل " فيه تفصيل

و اعلم انه يرد على هذا المذهب ايرادان ، وهما من امتن الابحاث ولا مفر عنهما للقائلين بهذه المقالة لا بالمنع ولا بالنقض ولا على نحو آخر من الدلالة .

الأول - ان الاشياء لما كانت معلومة له ، تعالى ، فی مرتبة العقل الاول فلا علم له ، تعالى ، على خصوصية العقل الاول فی مرتبة ذاته ، تعالى ، فيلزم ان يكون العقل الاول غير مسبوق بالعلم بخصوصية، فيلزم الايجاب المنافي للاختيار المستلزم للعلم بالخصوص، لان الاختيار هو كون الفاعل ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل .

الثاني : ان الله ، تعالى ، لما كانت عالماً بالاشياء بعد ارتسامها فی العقل الاول و قبل العقل الاول ، فلا يعلمها الا اجمالاً حذراً من عدم

كونه ، تعالى ، غير عالم بشئ فى مرتبة ذاته ، تعالى ، والعلم الاجمالى نسبته الى الكل نسبة واحدة ، فلا يصح ان يكون منشأ لخصوص الصادر الاول .

ويمكن ارجاعهما الى ايراد واحد ، وهذا المذكور حصن حصين لا يمكن الظفر على قلعه .

والعجب من بعض المحققين مع كونه علماً فى التحقيق ، انه حاول الوصول الى رده وحام حول سده ، بان الايراد الاول لا يرد على المحقق الطوسى (قدس سرّه) لانه لا يقول بكون العلم سبباً للمعلوم ، والصدور بالقدرة والاختيار لا يجب كونه مسبوقاً بالعلم عنده . قال فى رسالة العلم فى مسألة - ان العلم هل يصح ان يكون مؤثراً كالقدرة ام لا :- « الایجاد هو اصدار وجود الشئ عن علته ، والعلم كما سبق بيانه ، هو حضوره عنده ، واذا كان الشئ قد صدر وجوده عن الشئ ، فقد حضر عنده ، فيكون باعتبار الصدور عنه مقدوراً له ، وباعتبار الحضور عنده معلوماً له ، والجهة التى باعتبارها صدر يسمّى بالقدرة ، والتى باعتبارها حضر يسمّى بالعلم ، والاعتباران عقليان مضافان الى شئ واحد من جهتين .

ثم قال : « وفرق بين القدرة والایجاد والتأثير ، فان القدرة لا يقال الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التأثير والایجاد ، والتأثير يعتم ذلك ويشمل كون الموجد او المؤثر بحيث يجب عنه الایجاد او التأثير ، واذا لحظ الایجاد من غير اعتبار العلم والارادة ، فالأولى ان يوصف بالقدرة ، فان الایجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب » انتهى .

فهذا الكلام كما ترى صريح فى ان العلم لا يجب ان يكون سابقاً

علی الایجاد . انتهى .

ولایخفی مافیہ ، اذہذا المحقق الذی نقلنا کلامہ فی مبحث القدرة جعل العلم والارادة من مبادئ الافعال الاختيارية ، والمحقق نفسه فی شرح الاشارات اعترف بذلك ، والبديهة يشهد به ، کیف والبرهان دل علی اختیاره ، ولامعنی للاختیار الا انه انشاء فعل وان لم یثألم یفعل ، فالفعل مسبوق بالمشیئة والارادة التي هی نوع من العلم او مستلزم له . ولست أفهم معنی ان المختار یفعل فعلاً بغير قصد ویكون مع ذلك مختاراً وما اشبه بذلك المثل السائر ، وغاية ما يمكن ان يقال ، ان العلم السابق لعله هو العلم الاجمالی كما افاده المحقق الخفري .

ویرد علیہ حیث ان لا شک ان فی الاختیار لابد من العلم بخصوصية المعلول ، والا لم یتحقق الاختیار علی ما قلنا کما لا یخفی . واجاب المحقق الخفري عن الایراد الاول بما ذکر ، ولما کان یرد حیث ان الایراد المذكور ، من ان نسبة العلم الاجمالی الی الكل علی السوية ، فلا یكون علماً لخصوص الصادر الاول .

قال : والتحقیق ان یقال ، ان هذا العلم الذی هو عین ذاته علم تفصیلی بالنسبة الی الصادر الاول ، واجمالی بالنسبة الی الجمیع . اما الاول ، فلان نسبة العالم بذاته المقتضى لخصوصية شیء الی الشیء الذی یتمیز به كنسبة الصور الادراكية للشیء الذی یتمیز بها واما الثانی ، فلما مر .

والعجب انه استشهد علی هذا بكلام صاحب الشفا ، وليس فیہ منه عین ولا اثر کما لا یخفی علی من له بصيرة و بصر ، وجعل هذا التحقیق جواباً عن کلا الایرادین .

ولا یخفی مافیہ کما حققه بعض المحققین من ، ان کون ذاته ، تعالیٰ ،

علماً تفصيلياً بالصادر الاول غير معقول اصلاً ، لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات ، والحاضر بالذات اما ذات الشئ الخارج ، ان كان العلم حضورياً ، اوصورة مطابقة له ، ان كان حصولياً ، وانه ، تعالى ، لا يمكن ان يكون عين الصادر الاول ولا صورة مطابقة له ، فكيف يكون علماً تفصيلياً . نعم ذاته علم اجمالي له ، ولا اختصاص له بالصادر الاول ، و قياس ذاته ، تعالى ، المقتضية لخصوصية الصادر الاول الى الصورة العلمية المميّزة للشئ المعلوم بها ، باطل ، لأن ما به التميز غير مفيد التميز ، ولو كان لمذكره في المعلول الاول وجه صحيح ، لأمكن اجراء مثله في جميع الموجودات ، بان يقال ذاته ، تعالى ، مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني ، لمذكره بعينه ، وهو ، تعالى معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث ، و هكذا في جميع الموجودات . انتهى .

والحق ان التزام الايراد اولى كثيراً من ارتكاب امثال هذه التكاليفات الظاهرة الفساد ، ولا محيص لهم عن لزوم الايجاب بوجه صواب ولا عن لزوم الترجيح بالمرجح بما يقبله اولو الالباب .

واورد المدقق الخونساري ، عليه رحمة الملك الباري ، على هذا الكلام من المحقق الخفري في تعليقاته على شرح الاشارات ، بقوله : واعلم ، ان هذا التحقيق من المحقق الخفري مع انه خلاف ما صرح به نفسه غير مرة من ان عقله ، تعالى ، للمعلول الاول ، عين ذات المعلول الاول ، خلاف ما يقرر عندهم ، ان حضور العلة غير حضور المعلول .

ثم قال : وايضاً اذا جاز هذا بالنسبة الى الصادر الاول ، فلم لا يجوز بالنسبة الى ما عداه ايضاً فلا يحتاج اذن الى هذا التحقيق ، بل يكفي ان يقال علمه بذاته علم بجميع الموجودات ، و يلزم ايضاً احتياج الواجب

فی علمه الکمالی الذی هو صفة کمالیة الی الصادر الاول . انتهى .  
ولایخفی مافی ایراداته الاخيرة ، اما فی الاول ، فلانه لم یاجوز  
ان یکون للواجب ، تعالی ، خصوصية بالنسبة الی الصادر الاول ، فانه  
علة تامّة له ، ولیست تلك النسبة له بالنسبة الی غیره ، فلا یکون علماً  
بجميع الموجودات ، الا ان یؤل بما نقلناه عن بعض المحققین .  
واما فی الثانی ، فلان العلم الکمالی هو الاجمالی ، وهو ، تعالی ،  
لا یتحتاج فیہ الی غیره ، لانه عین ذاته ، وما هو المحتاج الی الغیر فیہ  
هو التفصیلی ، وهو لیس بکمالی .  
واما فی الثالث ، فلان هذا لا خصوصية له بالنسبة الی هذا المذهب ،  
بل وروده علی العلم الحصولی اظهر ، و سنذكر انشاء الله جوابها .

### الهدیة الثانیة

#### فی تحقیق المثل الافلاطونیة

وهی ما ذهب الیه الحکیم الالهی العظیم ، افلاطون الصودی ،  
و تحریره علی ما نقل عنه موافقاً لشیخه سقراط ، از للموجودات الطبیعیة  
صوراً مجردة فی عالم الاله ، وهو الملقب بالمثل الالهیة ، وانها لاتدثر  
ولا تفسدو لكنها باقیة ، وان الذی یدثر ویفسد انما هی الموجودات  
النتی هی کائنة .

قال الشیخ فی الهیات الشفا : ظن قوم ان القسمة یوجب وجود  
شینین فی کل شیء کانسائین فی انسانیة انسان فاسد محسوس وانسان  
معقول مفارق ابدی لا یتغیر ، وجعلوا کل منهما وجوداً فسموا الوجود  
المفارق وجوداً مثالیاً وجعلوا لكل واحد من الامور الطبیعیة صورة  
مفارقة وایاها یتلقى العقل اذا کان المعقول شیئاً لا یفسد ، وكل محسوس

من هذه فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين ينحو نحو هذه وإياها يتناول، وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا القول ، و يقولون ان للإنسانية معنى واحدا موجوداً يشترك فيه الاشخاص و يبقى مع بطلانها ، وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد ، فهذا اذن المعنى المعقول المفارق . انتهى .

وهذا معنى ما نقل عنهم : ان لكل نوع جسماني فرداً قائماً بذاته . ونقل عن افلاطون انه قال : اننى رأيت عند التجرد افلاكا نورية . وعن هرمس انه قال : ان ذاتاً روحانية القت الى المعارف ، فقلت من انت ؟ فقال انا طباعك التام .

وهذا معنى ما يقولون ، ان لكل نوع رب ، وهذه الانواع اصنامه ، و هذا مرادهم من ارباب الانواع وارباب الاصنام .

والحاصل ، ان عندهم لكل نوع من الانواع الجسمانية فرداً كاملاً فى عالم الإبداع ، وانه هو الأصل والمبدء لسائر الافراد للنوع ، وهى فروع و معاليه وآثاره ، وذلك الفرد لتمامه وكماله لا يفتقر الى محل ، بخلاف هذه الشخصيات فانها لضعفها فى الوجود او نقصها فى التجوهر مفتقر الى مادة وعوارضها ، و هذا مبتنى على جواز التشكيك فى الذاتيات وجواز اختلاف نوع واحد كمالاً ونقصاً وغناً و فقراً : بناءً على ان المتأصل هو الوجود المتطور بالاطوار المتفاوتة ضعفاً وقوة المقول بالتشكيك على افراده ، فلانهم عندهم فى ان يستغنى فرد من نوع عن مادة مع احتياج فرده الآخر اليها ، لكمال الوجود ونقصها ، كما قال المعلم الاول فى اثولوجيا : ان كل صورة طبيعية فى هذا العالم ، فهى فى ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهى هناك بلاهيولى ، وكل صورة طبيعية ههنا فهى

صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها ، فهناك سماء وارض و حيوان وهواء وماء ونار .

فليرد على هذا المقال ان يقال : ان الحقيقة الواحدة اما ان يقتضى القيام بالذات فيقتضيه فى جميع افرادها والا فكذلك فى الجميع فلكل نوع فرد مجرد نورى قائم بنفسه مدبر للنوع حافظ له معين له وكلنى ذلك النوع بمعنى تساوى نسبته الى جميع اشخاص النوع فى دوام فيضه عليها ، فكأنه هو بالحقيقة هو الكل والاصل وهى الفروع .

وقال فى الميمر الرابع من اثولوجيا : فمن انكر قولنا ، وقال : من اين يكون فى العالم الاعلى حيواناً وسماءاً وسائر الاشياء التى ذكرناها؟ قلنا : ان العالم الاعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء ، لانه ابدع من المبدع الاول التام ، ففيه كل نفس وكل عقل ، وليس هناك فقر ولا حاجة البتة ، لان الاشياء التى هناك كلها مملوءة غذاً وحياة كأنها حياة تغلى وتفور ، وجرى حياة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة ، لا كأنها حرارة واحدة اوريج واحدة فقط ، بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم .

ونقول : انك تجد فى تلك الكيفية الواحدة طعم الخلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيبة الروائح وجميع الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اى اللحون كلها ، وهذه كلها موجودة فى كيفية واحدة مبسطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفناها ، ولا يضيق عن شئ منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها فى بعض ، بل كلها فيها محفوظة ، كان كلامها قائم على حدة . انتهى كلامه .



واهل البيت اعلم بما فيه .

### تفصيل كلام قيل في هذا المقام

واعلم ان للقوم في تأويل المثل النورية كلمات لا بأس بذكرها في المقام للاحاطة باطراف الكلام ، ولما كان المجموع على ما يظهر من النصّح خمسة اوردها في خمسة انوار .

### النور الاول :

فيما ذكره المعلم الثاني في رسالته الموسومة بالجمع بين الرايين من ان مراده من المثل ، هي الصور العلمية القائمة بذاته علماً حصولياً ، لانها باقية غير دائرة ولا متغيرة ، وان تغيرت وزالت الاشخاص الزمانية والمكانية ، حذراً من لزوم النزاع بين افلاطون وتلميذه المعلم الاول . ولا يخفى ما فيه اما اولاً ، فلما فاتته مع تصريحات الافلاطون على ما نقلنا .

واما ثانياً ، فلانه لانزاع بينهم في ذلك الما نقلنا من كلام اثنولوجيا من تصريحات متعددة على هذا المذهب ، فلا يحتاج في رفع النزاع بينهما على ما افاده كما لا يخفى على من له ادنى اطلاع حتى يكون توجيهاً بما لا يرضى .

### النور الثاني :

فيما افاده الشيخ الرئيس في الشفاء

وهو ان مرادهم وجود الكلى الطبيعي في الخارج اعني الماهية

لابشرط شئ بناء على عدم التفرقة منهم بين الماهية لابشرط شئ وبينها بشرط لاشئ ، اوعدم التفرقة بين الوحدة النوعية والوحدة الشخصية، اوعدم التفرقة بين تجرد الشئ بحسب ملاحظة العقل ذاته فى مرتبة لا يدخل فيها العوارض و بين تجرده فى الوجود الخارجى عن العوارض، فحكموا بوجود الماهيات المجردة عن العوارض بناء على وجودها بعين وجود اشخاصها مع عوارضها ولواحقها المادية وجوداً متكرراً فى العين متوحداً فى الحد والنوع ، انتهى .

ولا يخفى ان افلاطون مع عظم شأنه وجلالة مكانه مرتبة بريئة عن امثال هذه الجزافات<sup>١</sup> فى شأنه حيث لم يفرق بين تلك الاعتبارات العقلية البديهية ، نعم قدقرر بان المراد من الطبايع المرسله الموجودة فى عين الدهر وحق الاعيان بلاشروطيتها من حيث هى هى متميزة فى عالم الامر من الافراد وراء مالها من الوجود فى عالم الخلق يعنى وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها ، ولا يخفى ان بعد العلم بحقيقة الوجود الدهرى لا يمكن القول بهذه المقالة ، غاية الامر عدم جواز كونها صوراً علمية.

### النور الثالث

فى ما قيل من انها عبارة عن الاشباح المثالية المقدارية الموجودة فى عالم المثال الذى هو برزخ بين المادى والمفارق .  
واحسن تقريراته ماقرره العارف ابن جمهور للحساوى فى مجلس الأنوار وهو ، انه قد اتفق متألهوا الحكماء كهرمس وانباز قلس و فيثاغورس وافلاطون وغيرهم من الأفاضل ، ان فى الوجود عوالم

ذرات مقادير غير هذا العالم الذى نحن فيه<sup>١</sup> وغير عالم النفس وعالم العقل ، فيه العجائب و الغرائب والبلاد والعباد والبحار والانهار و الاشجار والصور المليحة والقيحة مالايتناهى ، ويقع هذا العالم فى الاقليم الثامن الذى فيه جابلقا وجابلسا وهورقلياذات العجائب، وهى وسط ترتيب العالم . و لهذا العالم افقان ، الادنى اللطيف وهو الطف من الفلك الاقصى الذى نحن فيه و هو مرتفع من ادراك الحواس ، والافق الاعلى يلى النفس الناطقة وهو اكثف منها، والطبقات المختلفة الانواع من اللطيفة والكثيفة المتلذذة والمبتهجة والمولمة و الزعجة لايتناهى بينهما ، ولا بد للسالك من المرور عليه ، والفاضل منهم من خرج عنه الى فضاء الانوار المشرقة وقد يشاهد هذا العالم بعض الكهنة و السحرة بقوة النفس الحاصلة بالرياضات لآبالات السحر ، واهل العلوم الروحانية ، فعليك بالايان بها و اياك والانكار لها، فان فى الآثار النبوية و الاخبار الامامية والكتب السماوية ، من الاشارة الى ذلك شئ كثير لعلك تقف عليه بالتفتيش عنها والمطالعة لها ، وما يرد عليهم فانما يرد على فئاهرا قاولهم لاعلى مقاصدهم . انتهى.

١ - فيه مدن لا تحصى من جملة ذلك ماسماه الشارع جابلقا وجابلسا و هما مدينتان من مدن عالم المثال لكل واحد منهما الف باب لا يحصى مافيهما من الخلايق الا الله ، تعالى ، لا يدرون ان الله خلق آدم و ذريته وهور قليا ذات العجائب من جملة مدائنه الا ان جابلقا وجابلسا مدينتان من مدن عالم عناصر المثل وهورقليا من عالم افلاك المثل . ابن جمهور للحساوى .

٢ - فان العالم المقدارى منقسم بثمانية سبعة منها هى الاقاليم السبعة التى فيها المقادير الحسية والثامن فيه المقادير المثالية و هى عالم المثل المتعلقة . ابن جمهور .

واعلم ان هذا العالم عند القائلين به ليس له مكان معين و حدم معين ، بل هو مقدار غير ذي مادة و لا صورة محيط بالعالم الجسماني لا كاحاطة جسم على جسم بل على نحو روحاني لا يعلمه الا الراسخون الواصلون الى ما هم يقولون ، و هذا هو المراد من روضات الجنان التي يقولون ارباب الايمان من ان النفس بعد مفارقتها من الابدان يتعلق بقرب السب مثالية موجودة بلا مكان وفيها جنات و حیات واقارب و عقارب و نار و انهار .

و العجب من العارف المذكور حيث قال : ان السطح الاعلى من الفلك الاعلى ، لا يجوز ان يكون مماساً للعدم ، كما يقال : ان وراء العالم لا خلاء و لا ملاء ليلزم من ذلك ان وراءه عدم محض ، فان الامر الوجودي لا يجاور العدم و لا يماسه ، بل وراء فلك روحاني مثالي قائمة بذاته لافي مكان و لافي زمان و هو وان كان محيطاً به احاطة روحانية ، فهو نافذ في جميع المجردات و الاجسام و سار فيها على ما هو الحال في الامور الروحانية ، ثم يحيط بذلك الفلك الروحاني افلاك اخر روحانية و هي طبقات كثيرة يتناهي الى العلة الاولى ، لانه كلما علا لطف و صفا حتى ينتهي الامر الى جسم فلكي مثالي يقرب مرتبته من النفس الفلكية ، ثم يذهب الترتيب فصاعداً الى ان ينتهي الى العقل ، ثم ان الفلك الروحاني المحيط بالفلك الاعلى و ما فوقه من افلاك عالم المثال هي المثل المعلقة في الهواء الروحانية القائمة بذاتها النافذة في الاجسام السارية فيها . انتهى كلامه .

و لا يخفى ما فيه اما اولاً : فلان معنى ان وراء العالم عدم ، ليس ان العالم مماس للعدم ، كيف و المماس مشاركة بين اثنين و نسبة بين امرين ، و ليس العدم امراً ثابتاً حتى يقال : ان وراء العالم عدم ،

بل المراد ان ليس شئ وراء العالم اصلاً .  
 . واما ثانياً : فلائنه لامعنى لكون الفلك الروحانى مماساً للفلك  
 الجسمانى فان المماس متوقفة على الوضع والمحاذاة وهما من صفات  
 الماديات .

وثالثاً : فلائنه لايجوز ان لاينتهى تلك الافلاك المتماسّة لترتيبها و  
 اجتماعها ولا تنهى الامور المجتمعة المرتبة ، باطل اتفاقاً ، فيجب ان  
 ينتهى الى الواجب كما اعترف به ، ولا معنى لكونه ، تعالى ، مماساً لها ،  
 فيجب ان يماس العدم ، وهل هو الا كره على مافتر .

وعليك بالتأمل التام ليظهر لك خبايا في زوايا المقام ، وقد مررنا  
 في مبحث الوجود الذهني ماذهب اليه صاحب الاشراق ، من ان عالم  
 المثال ذوات مقدارية برزخ بين العالمين ، وهي الصور الخيالية والصور  
 التي في المرآة والمياه وغيرها من الامور الصقيلة و هذه الامور  
 مظاهرها .

وقال صدرالحكماء في كتبه اتاؤ من بوجود هذا العالم على الوجه  
 الذي ذكر ، لكن بيننا وبين صاحب الاشراق فرق من وجوه ، منها :  
 ان الصور المتخيلة لنا موجودة في صقع نفسنا وفي عالمنا الخاص لا في  
 عالم المثال الاعظم ، البراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية الباطلة  
 واضغات الاحلام ونحوها .

ومنها : ان هذه الصور الخيالية من افعال نفوسنا ، لانها ثابتة من  
 غير تأثير النفس فيها ، اذ مدار الادراك على العلاقة الوجودية كما ذكرنا  
 برهانه .

ومنها : ان القوى الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها  
 وان لم يكن جوهرأ عقلياً وهي عين النفس الحيوانية وعين الطاقة قبل

صیورتها عقلاً بالفعل والصورة الخيالية باقية بقاء توجه النفس و التفاتها اليها واستخدامها المتخيلة في تصويرها فاذا عرض عنها النفس وانعدمت وزالت ، لانها مستمرة الوجود باقية لابقاء النفس و حفظها ايّاهاً، كما زعمه ، والفرق بين الذهول والنسيان ، ان للنفس في الاول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثاني ، فان فيه يحتاج الى ذلك او ماهو بمنزلة كالعلامات الدالة انتهى .

وهذا غاية تحرير المقام ، والحق ان هذا العالم موجود منفصل عن هذا العالم المحسوس، قد اخبر بذلك المخبر الصادق وغيره من العارف الوائق ، ولا برهان على بطلانه، لكن لا يصلح تأويل المثل الافلاطونية في تصحيح العلم بذلك ، اذ هي في مكان وهو في مكان «بينهما برزخ لا يبغيان» .

#### بيان مراد لدفع افساد

واورد على هذا العالم ايرادات كثيرة مشحونة بها كتب المشاء ، ولا بأس في نقل بعض منها :

قال الشيخ الرئيس في فصل معقود لابطال التعليمات : فنقول ، انه ان كان في التعليمات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس ، فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او يكون، فان لم يكن في التعليمي المحسوس تعليمي ، وجب ان لا يكون مربع ولا مدور ولا محدّد معدود محسوس ، واذ لم يكن شئ من هذا محسوساً فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدء تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحداً لم يحس شيئاً منها فحكمنا انه لا يتخيل بل لا يعقل

شيئاً على انا اثبتنا وجود كثير منها فى المحسوس ، وان كانت طبيعة التعليميات قد يوجد ايضاً فى المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مبانة له، فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة اموراً غير التى تتخيلها و نعقلها و نحتاج فى اثباتها الى دليل مستأنف ، ثم لننقل بالنظر فى حال مفارقتها ولا يكون ماعملوا عليه من الاخلاص الى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها عملاً يستنام اليه وان كانت مطابقة مشاركة له فى الحد، فلا يخلو اما ان يكون هذه التى فى المحسوسات انما صارت فيها بطبيعتها وحدها فكيف يفارق ماله حدها؟ واما ان يكون ذلك امراً يعرض لها بسبب من الاسباب و يكون هى معروضة لذلك وحدودها غير مائعة غن لحوق ذلك اياها، فيكون من شأن تلك المفارقات ان يصير مادية و من شأن هذه المادية ان يفارق ، و هذا هو خلاف ماعقدوه و بنوا عليه اصل رأيهم . انتهى .

ثم قال : وايضاً ، فان هذه المادية التى مع العوارض اما ان يحتاج الى مفارقات غيرها بطبيعتها فيحتاج المفارقات ايضاً الى اخرى، وان كانت هذه انما تحتاج الى المفارقات لماعرض لها حتى لو لا ذلك العارض لكنت لا يحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود انبئة ، فيكون العارض للشئ يوجب وجود امر اقدم منه و غنى عنه و يجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود ، فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض فى غيرها ولا يوجب فى نفسها ، والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه ولا مبادئ اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة، فان هذا المفارق

يلحقه من القوى والافاعيل مالا يوجد للمفارق ، وكم الفرق بين شكل انساني ساذج و شكل انساني حى فاعل ؟ ! . انتهى .  
و خلاصة الحجة الاولى : ان الطبيعة الواحدة المقدارية لايجوز اختلافها فى الاحتياج الى المادة وعدمه .

و مجمل الحجة الثانية ان افراد طبيعة واحدة لايجوز كون بعضها علة و بعضها معلولا لذاتهما ، وان المعلوم اذا كان لذاته معلولا لفرد آخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك الآخر ايضاً معلولا لفرد آخر و هكذا ويعود انكلام الى ان يعود الى الدور والتسلسل المستحيلين .

و مبنى هاتين الحجتين على عدم جواز التشكيك فى الذاتيات بالنسبة الى افرادها بالاولوية والاولية والغناء والافتقار ، و قد مر ان كلام هؤلاء الاعلام فى هذا المقام مبنى على جواز التشكيك فى الذاتيات ، ولا برهان يدل على عدم جواز ذلك ، وهم يقولون : ان المادة التى اثبتوها بحسب تجدد الصورة و الطبايع الجسمانيات ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد ، واصلها و منبعها الامكان الذاتى و منشأ الامكان ذاتياً كان او استعدادياً هو نقص الوجود و فقرها ، فمادام نقص للشئ فى الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص و الفعلية بعد القوة ، و مهما اكمل وجود شئ بحيث لا يتطرق اليه ما يفتقر بسببه الى المادة لا يحتاج اليها البته .

و بعد ما تفتننت بهذا الجواب بالهام ملهم الصواب ، رأيت فى الاسفار من صدر الاخيار فحمدت الله اداء لشكره واحسانه و وفاء لنبذة من حقوق امتنانه .



### النور الرابع

فيما افاده ترجمة الاشراق من انها عبارة عن سلسلة الانوار العقلية الغير المرتبة فى العلية النازلة فى آخر مراتب العقول فيصدر عنها الاجسام البسيطة فلكية كانت او عنصرية ، والمركبة حيوانية او نباتية او جمادية .

و فيه انه وان ذهب ذهابهم لكن لم يصل الى اياهم اما اولاً: فلان النازل فى آخر مراتب العقول لا يصح لان يصير من الصور العلمية المقدمة على الجميع .

و ثانياً فلما ذكره صدر الحكماء من انه لم يبين ان هذه العقول اهي من نوع الطبايع الجسمانية كما ذكرنا منهم ام هي مثال لها لما فى الفرق المحصل بين المثال و المثل .

### النور الخامس

فيما ذهب بعض ان المراد منها نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده ، سبحانه ، فانها من هذه الحيثية العلمية الاتسائية كان لها ثبوت على وجه كلى لانها غير محتجة بحسب هذا الثبوت بالاغشية المادية المكانية ولا بالملابس التجديدية الزمانية .

و اورد عليه صدر الحكماء : ان هذه الماديات متعينة محدودة متعددة والمنقول عنهم ان لكل نوع فرداً مجرداً ابدىً ، والتجرد مستلزم للوحدة .

اقول : و مع هذا هو مخالف لتصريحاتهم كما نقلنا ، فتأمل فيه .  
هذا هي التوجيهات الخمسة التى ارتكبوها القوم فى تأويل المثل

الافلاطونية ولا يصلح شئ منها لتصحيح العلم سوى ارباب الانواع ، لعدم صحة بعضها و عدم جواز بعض آخر للعلم ومخالفة بعض لكلامهم .

و اقول : اما ارباب الانواع من العقول القائمة بذواتها ، فعندى فيه نظر ، و هو ان هذه موجودات عينية لاذهنية فيمكن ان يقال : ان علمه بتلك العقول قبل كونها كان على اى كيفية ، هل بصور مرتبة فى ذاته ، تعالى ، او بعقول مباينة ، او بامر آخر ، فيعود الكلام جذعاً ، فيلزم التسلسل او القول بأنه لا علم له ، تعالى ، ببعض الموجودات قبل كونها .

و القائل بالمثّل هرب من ذلك الى ذلك ، فقد وقع فيما هرب عنه . وايضاً هذه العقول اما موجودة مرتبة او غير مرتبة بل مجتمعة فى صقع العقل الاول ، اى فى وجوده الجمعى او مع العقل الاول فى مرتبة واحدة ، اذ لا معنى لوجودها قبله لانه المعلول الاول ولا موجود قبله الا البارى ، عز شأنه ، فعلى الاول لا يكون صوراً علمية للبارى ، تعالى ، اذ يجب ان لا يكون البارى ، تعالى ، عالماً بكل منهما فى مرتبة الآخر ، وعلى الثانى يؤل الى مذهب العلم الحضورى الذى كان يقول به ثالىس الملى ، وقدمّر بطلانه ، ولا يكون الصور العلمية ذوات مجردة نورية عليحدة ، و هذا خلاف ما صرحوا به . وعلى الثالث ، يلزم صدور الكثرة عن الواحد ، ولا علم شقاً آخر اولى بالاسكات الا السكوت ، فاننا لانكر كونهم قائلين بهذه العقول ، لكن كونهم صوراً علمية مما ينقبض عنه القول .

---

۱ - قائل بمثل جهت تصحيح علم مبدا قائل بمثل نورى نشده است و اين از امور مسلم نزد ارباب حكمت است .

## تحقیق دقیق و قد قیق رشیق

واعلم : انه قد خطر فی توجیه کلام افلاطون توجیه مصون عن الخطاء بحسب الظاهر والکمون، و هو ان افلاطون ومن تبع طریقه من العرفاء الواصلین ذهبوا الی ان العالم خمسة :

الاول - عالم الذات المحض والوجود الصرف الغير المشوب بالغير صفة وذاتا ، وهذا حضرة الغیب المطلق و غیب الغیوب<sup>۱</sup>.

والثانی - عالم الربوبیّة واللاهوت ، وهو عالم الاسماء والصفات و عالم الاعیان الثابتة فی الحضرة العلمية اعنی تجلیه ، تعالی ، بصفاته واسمائیه ، وهو المسمى بعالم الواحدیة، کما ان الاول بالعالم الاحدیة.

و الثالث - عالم العقول المجردة النورية المصطلح عندهم بعالم الجبروت و هناك عالم النفوس المجردة المتعلقة بالافلاک و اشباهها.

والرابع - عالم انشال وهو البرزخ بین العالمین و یمتدّی بعالم الملكوت و انشال المطلق و الخیال المطلق و المثل المعلقة .

والخامس - عالم الطبیعة و الاجسام .

وقد یضاف الی هذه العوالم عالم الانسان الكامل الجامع للاربعة فی السلسلة الصعودیة ، فعالم الملك اعنی الاجسام عندهم مظهر عالم

۱ - مرحوم آخوند ملانظر علی مؤلف نامدار توجیه نمودہ است کہ تفرقه بین مقام ذات و احدیت و اسماء و صفات یعنی و احدیت از مختصات عرفاست نہ حکما ، اعم از حکمای اشراق و فلاسفہ مشاء یا رواق و انسان کامل را ہم حکما جامع کلیہ حضرات بہ نحوئیکہ عرفا قائلند نمیدانند چه آنکہ آنها نہایت کمال آدمی را اتصال بہ رب النوع خود میدانند این کجا و مشرب عرفا کجا؟ - درن درن درندبی، انا علی بن الحسین المغربی -

الملکوت و هو مظهر عالم الجبروت و هو مظهر عالم الایان و هو مظهر الذات الحقّة الصرفة ، فالکل مظاهر ذاته و تجلیات وجوده و شئوناته . وهذا معنى ما قيل : ان العالم هو الظل الثانی ای فی الوجود . والعالم ليس الا وجود الحق الظاهر فی المظاهر ، فلا وجود الا للحق ، والحق هویة العالم و روحه . ولهذا قالوا : العالم غیب لم يظهر قَطّ والحق هو الظاهر ما غاب قَطّ ، واهل الظاهر علی عکس ذلك ، فيقولون : العالم ظاهر ما غاب قَطّ والحق غیب فيهم . وكل هؤلاء عبید السوی وقد عافى الله عبیده عن هذا الداء ، هذا کلام ابن الجهور المشهور .

واذا علمت ذلك فاعلم انه ليس ببعید ان يكون مراده من المثل هو عالم الایان الثابتة ، فانه لما ثبت ان الكل مظاهر اسمائه وصفاته فاذا علم صفاته علم جميع معلولاته كما كان اذا علم الذات فقط قد علم جميعها ، ولما كانت تلك الصفات مع كونها متحدة مع ذاته بحسب الوجود والهوية موجودة بوجود ذاته متغايرة بحسب المفهوم والاعتبار صار هذا التغاير سبباً لتضاد الموجودات وتعاقد المکونات ، فالعلم بها علم بها علی نحو اکمل وطریق اتم علماً بسيطاً بحسب الخارج مفصلاً بحسب الاعتبار من غير ان يقتضى هذا الاعتبار وجود ذوات المعلومات الخارجية بالفعل ، وهذا هو العلم الاجمالی الذی هو عین التفصیل ، و سذكره .

فلا يكون للاسماء والصفات وجوداً علیحدة الوجود مسمياتها ، لكن للمعتبر ان يعتبر ذات المسمى اولاً بدونها ثم معها .

ولا يخفى ان الاسماء والصفات صوراً مجردة نورية ، وهذا مصرح به فی كتبهم و يمكن تأویل المثل علی ذلك ولا مفسدة اصلاً . ولا يمنع

ان يكون افلاطون قائلاً بالعقول النورية ايضاً كما هو ظاهر لمن تأمل المقام . وعلى ما قررنا من المراد اندفع شبهة اورده على الاستاد (مدظله) وهي : ان عالم الاسماء والصفات امور متكررة بل غير متناهية وكيف يجوز صدورها عن الواحد الحق في مرتبة واحدة ؟.

و قال (مدظله) في الجواب: انها ليست بمجموعة ، بل تحققها بالاجل الواجب ، تعالى شأنه ، و تحقيقه ما ذكرناه و ليس عندي ما يدفع هذا المذهب ، والله اعلم بحقيقة المطلب ، الا ما ورد عليه انه حينئذ يكون علمه و سائر صفاته علة للموجودات .

و فيه ان القائل بعليته لا يقول بان العلم من حيث هو علة بل من حيث هو عين ذاته و ذاته علة يكون علة ، فمرجع العلية حينئذ هو الذات لاسائر الصفات . ولا يصح قول المحقق الدواني المفتخر بالصدقي : لما كان علمه ، تعالى . مبدء للممكنات و مخصصاً لوجودها كان قدرة . لأن امثال ذلك انما نشأ من الغفلة عن الحيثيات والاعتباران ، و حسابان ان ليس لهما مدخل في الاحكام الحكمية ، وهم يقولون : لولا الحيثيات لبطلت الحكمة .

### الهائية الخامسة

#### في مذهب المتأخرين من العلم الاجمالي

واعلم : ان المتأخرين لما ذهبوا الى ان علمه ، تعالى ، بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول الصور لما فيه مأمّر ، وزعموا ، ان

---

١ - والمشهور ان نسبة علمه الى الموجودات ، نسبة واحدة وان المخصص للايجاد و وقوع شئ في مرتبة او مقام اوزمان مستند الى ارادته الازلية ...

حضور الاشياء انما يمكن حين وجودها لاقبلها، ولا بد من القول بعلمه، تعالى، قبل الایجاد حتى يتحقق الاختيار، ولما سبق من الأدلة، فاضطروا انی علم اجمالي هو عين ذاته مقدم على جميع الایجادات، و ذکرُوا فی اثباته و بیان معانيه وجوهاً ثلاثة :

احدها: ما مرّ في تقرير المذهب، وه والذي ذكرناه في تقرير المثل آنفاً، وذكره سيد الاعاظم المحقق الداماد «رحمه الله» وغيره، وتحقيقه قائم،

و يعضده ما قال بعض المحققين : ان وجود المعلول لما كان رشح وجود العلة وفيضاً منه، فكان الوجود قد زاد عليه و فاض على غيره، فوجودات جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجود ما هو علة لها حقيقة، وهذا هو المسمى عندهم بالوجود الجمعي، فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم به علم بالجميع على الاجمال، فوجود العلة هو صورة الجميع، لكن بالكثرة في ذاته، تعالى.

وهذا احدي معاني كلام المعلم الثاني «فهو الكل في وحدة» فهو، تعالى، يعلم من ذاته جميع مصنوعاته متميزاً، وهو الوحدة في الكثرة، وهذا طور وراء طور العقل.

و ثانيها : ما مر من انه، تعالى، عالم من ذاته، تعالى، بالكل، لكن بالانتميز.

و ثالثها : ما افاده المحقق الخفري، ان علمه، تعالى، اجمالاً عبارة عن كونه مبدءاً لاكتشاف الاشياء، فكونه، تعالى، عالماً عبارة عن تمكنه من العلم والاكتشاف.

و لعل مال الاخيرين واحد، اذ كون ذاته علماً بالكل بلا تميز لا معنى

له الاكون ذاته مبدء الانكشاف ، ولا نفهم له معنى عليحدة .

وقد اورد المتأخرون من المتكلمين ايراداً مشكلاً، حرره المديق (زيد جماله) بان العلم الاجمالي مطلقاً ليس بشئ ، اذ لا شك ان العلم العلم التفصيلي وهو الاستحضار بالفعل ، مرتبة فوق تلك المرتبة ، و كمال اتم ، فلو لم يكن ثابتاً للواجب ، تعالى ، في مرتبة ذاته ، وانما يثبت له بعد ذلك بعد ان يوجد غيره ، فيلزم اتصافه ، تعالى ، في مرتبة ذاته بالنقص و الخلو عن ذلك الكمال ، تعالى عن ذلك . انتهى .

ولا يخفى ان هذا التقرير لا يرد على التوجيه الاول ، اذ فيه على التوجيه الاول استحضار بالفعل على وجه اتم ، فكيف يقال ، انه لا استحضار هناك بالفعل ، فيجب ان يدعى في رده ، ان لا شك ان هذا النحو من الادراك ناقص في الكمالية على النحو التفصيلي من الادراك . ولا ريب في انه لا يسوغ ادعاء البديهة في ذلك ، و لعل ذلك الادعاء مبني على الالفة بالمحسوس ، فلما كان يرى ان العلم بعشرة رجال على التفصيل اكمل من العلم بها على الاجمال ، ادعى ذلك في الواجب ، تعالى ، ابضاً ، ولم يعلم ان العلم التفصيلي انما يكون على نحو يتطرق فيه التغيير وذهاب بعض عند وصول بعض مأخوذ في حقيقته ، بخلاف الاجمالي المذكور ، فانه على نحو لا تغيير فيه اصلاً ، مع ان هذا الاجمال تفصيل بلا تغيير ، فهو اكمل انحاء العلوم ، و هذه الطائفة بمعزل عن فهم ذلك المراد . هذا ما افاده الاستاد واجاد ، جعله الله من الاختيار العباد .

نعم يرد هذا على الوجهين الاخيرين مع ما فيها من السخافة ، فان ابديهة حاكمة على ان تتمكن ليس بعلم والقوة ليس بفعل ، فيكون تسميته علمه ، تعالى ، بذاته علماً بالاشياء اجمالاً ، مجازاً لانه كما ان العلم الاجمالي علة للتفصيلي ، كذلك ذاته ، تعالى ، علة للمعلومات المفصلة ،

کما صرح به بعض المحققين ، ولم يكن عالماً بالاشياء حقيقة ، وعلى ما حققنا من وجوه العلم الاجمالي ، وان الوجه الاول حق حقيق بالتصديق من انه هو الكل في وحدة ولا يتلهم وحدة الذات بكثرة الشئون ذاتية ، فلا يرد ما اورد عليه من انه كيف يتميز بصورة واحدة مبائة في الحقيقة لحقائق مختلفة تلك الحقائق المختلفة في نظر العالم بدون صور تلك الحقائق المتباعدة وليس هذا الانمايز المعدومات ، فانه اين تلك المعلومات وكيف يتخالف و يتميز المعدومات الصرفة ، فاما من تحقيق كيفية ذلك ، وهذا ما قيل : ان الواجب كل الاشياء ، وهكذا كل بسيط الحقيقة ، فتأمل ، لكن لا يمكن القول بذلك لمن قال ان حضور العلة غير حضور المعلول ، بل مستلزم له ، كما لا يخفى .

#### تفصيل لدفع ما قيل

واعلم : ان صدر الحكماء حاول اثبات كون البسيط الحقيقة كل الاشياء وكل الوجود ، كما قال به ارسطو في اثولوجيا بالبرهان ، فقال في كتبه : كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدة كل الاشياء لا يعوزه شيء منها الا ما هو من باب النقايس والاعدام والامكانات ، فانك اذا قلت : ج ليس ب ، فحيثية كونه ج ان كان بعينه حيثية انه ليس ب ، حتى ان يكون ج بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته ، فكانت ذاته امراً عديمياً ، ولكان كل من عقل ج ، عقل ليس ب ، لكن ، التالي باطل فالمقدم كذلك . فثبت ان موضوع الجسمية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ، و من معنى عدمي به يكون ليس ب وغيره من الاشياء المسلوبة عنه ، فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة مطلقاً ، فبعكس نقيضه كل بسيط الحقيقة مطلقاً فغير مسلوب عنه



امروجودی ، فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود وانتما .  
لامن حيث النقايس و الاعداد ، و بهذا ثبت علمه بالموجودات علماً  
بسيطاً و حضورها عنده على وجه اعلى و اتم . انتهى .

و عندى فيه ابحاث عرضتها على الاستاد ، رفع شأنه ، ولم يأت بشئ  
يسمن او يغنى عن جوع اما اولاً : فلان غاية ما اورده صدر الافاضل من  
الدليل ان لج حيثتان ، واما ان تلك الحيثيتين ذاتيتان ، فلا يثبت  
بمجرد تعدد الحيثيات تعدد الذات . لم لا يجوز ان يكونا اعتباريين ،  
او احدهما حقيقية والآخر اعتبارية .

فان قلت : الحيثية الاعتبارية الواقعة موضوعاً ، لا يجوز ان يكون  
اعتبارية محضة ، فيكون نفس امرية ، والحيثية النفس الامرية تنافى  
انبساطه ، اذ البسيط مالا يتعدد حيثياته اصلاً . الا ترى ان الممكن زوج  
تركيبى من الامكان والوجوب ، مع انها اعتباريان ، لكن لما كان هذين  
نفس امرين اوجب التركيب فى الذات ، والبارى ، تعالى ، برىء عن امثال  
هذه التركيبات . فالمراد من الذاتى ان يكون ثابتاً لشئ من حيث ذاته ،  
مع قطع النظر عن شئ آخر ، ولا شك ان امثال هذه الحيثيات لا يكون  
ثابتاً له فى حد ذاته البسيطة الحققة ، فالمراد من التركيب فى الذات هو  
امثال هذه التركيبات ، ولا ريب انه لازم من الدليل .

قلت : لاشك ان فى قولنا : ج ليس ب ، حيثتان ، حيثية انه ج ،  
و حيثية انه ليس ب ، والحيثية الاولى ذاته بذاته ، والحيثية الثانية  
منتزعة عنه بالاضافة الى ب . ولبت شعري من اين يلزم التعدد فى الذات  
ولو بالحيثيات ، بخلاف الممكن ، فان وجوده وماهيته حيثتان داخلتان  
فى الذات .

واما ثانياً : فلان قوله : فكانت ذاته امرأ عديمياً ممنوع ، كلف ،

والباری، تعالی، من حیث ذاته و وجوده مصداق لسلب عمرو مثلاً مع انه  
فی ذاته وجود صرف .

و ثالثاً : ان قوله . لكان كل من عقل ج عقل ليس ب . ممنوع ،  
اذنيس ذات ج بعينه حقيقة ليس ب ، ليلزم المذكور ، بل ذاته مصداق  
و منشأ لاتنزاع هذا المفهوم بنفس ذاته ، ولا يلزم من تصور المنتزع عنه  
تصور المنتزع عنه .

ورابعاً : ان الدليل لو تم لدل على عدم جواز سلب العدميات عنه ،  
تعالی ، ايضاً ، والفرق بان سلب الأمر الوجودی يستدعي حيثية موجودة ،  
بخلاف سلب الأمر العدمی ، تحكم بحت . اذ غاية ماثبت بالدليل ، ان  
انموجبة يستدعي وجود الموضوع ، ولم يقل بذلك احد فی السالبة  
المحصلة ، وان قالوا ذلك فی السالبة المحمول ، والسالبة هي هنا محصلة ،  
فلا يستدعي ثبوت الموضوع سواء كان المحمول امرأ موجوداً ، او معدوماً ،  
والفرق خروج عن مقتضى البرهان فيما لا بدیهة يقتضيه ، فلو استدعي  
سلب الوجودات الحيثية الموجودة ، استدعاه سلب العدميات ، بلافرق .  
وخامساً : انك تعلم بدیهة انه يمكن سلب جميع الاشياء عنه ، تعالی ،  
فعلى هذا الدليل يلزم تعدد الجهات الحقيقية فيه ، تعالی .

فان قيل : المسلوب عنه النقيضة والاعدام لا الوجودات .

قلنا : ذلك ممنوع ، وهل انت الابدد اثباته . وغاية ما يمكن  
ان يقال : ان فی صورة سلب العدميات يكفي فيه نفس الوجود ، بخلاف  
صورة سلب الامور الوجودية ، فانه لا يكفي فيه صرف الوجود ، والا  
لم يكن سلبها عنه ، والالزم سلب افراد الشئ عن ذلك الشئ ، فيحتاج الى  
حيثية عدمية .

ولا يخفى انه حينئذ يكون دليلاً علی حدة لا الدليل المذكور فی كلامه ،

قد ذكره بعض المحققين في توضيح مرامه حيث قال : وتوضيحه ان واجب الوجود لما كان صرف الوجود ركل وجود مترشح منه ، فكل وجود او كمال وجود انبسط على هياكل الموجودات مشوباً بالعدمات والنقائص مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام غير مشوب بالنقيصة ، فاذا سلب عنه شئ فانه 'سلب عنه باعتبار نقصه لا باعتبار وجوده . فاذا قبل : الواجب ليس بجسم مثلاً ، فالمسلوب عنه ليس الانقاص الجسمي لا وجوده ، فان ذاته لو كانت بذاته مصداقاً لوجوده ، لزم ان لا يكون ذاته عين حقيقة الوجود ، لان عين حقيقة الشئ لا يكون مصداقاً لسلب شئ من افراد ذلك الشئ ، والالم يكن طبيعة ذلك الشئ وذلك هو التوحيد الوجودي الذي هو قرعة عين المعرفة و نور حدقة البصيرة ، فاعرفه ان كنت اهلاً لذلك . انتهى كلامه .

والظاهر ان عوده عن تفصيل دليل استاده الى ما افاده متضمن لعدم اعتماده على مفاده .

### لوح عقلي<sup>١</sup> و قلم عرش<sup>٢</sup>

واعلم : ان المحقق الخفري و من تبعه ومن استتبعه ، ذهبوا في علمه ، تعالى ، التفصيلي الذي هو عين وجودات الاشياء الى مراتب اربع :  
الاول : ما عبر عنه بالقلم والنور والعقل ، وهذا وجه الجمع بين الاحاديث الواردة في الشريعة من ان اول ما خلق الله العقل ، وتارة انه القلم واخرى انه نوري ، فان هذه الامور حقيقة امر واحد ، فان الصادر الاول باعتبار انه مجرد عاقل عبر عنه بالعقل و باعتبار انه واسطة في افاضة نقوش

١ - في الشرع وعبر عنه بالعقل الكل عند الصوفية و بالمعقول عند الحكماء . خفري ره .

ما سیوجد الى يوم القيام فى الواح النفوس المجردة الفلكية ، عبر عنه بالقلم ، وباعتبار ان تلقى الوحي من حضرة الرب ، تعالى ، انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية الى ذلك الجوهر المجرد الذى هو ظاهر فى نفسه و سبب لانكشاف المعالم الربانية لتلك الذات المقدسة، كما ان النور ظاهر بذاته مظهر لغيره عبر عنه بالنور و اضيف الى الذات الشريفة وعلى سائر الذوات المطهرة المنشعبة عنها. كذا ذكره بعض المحققين .  
واورد عليه المدقق زيد جماله : انه لا يخفى ان العقل على ما اثبتته العقلاء مخالف للشرع ، لأنهم زعموا قدمه ، وقد علم من الشرع حدوث العالم . انتهى .

واقول : كلام ذلك المحقق مبنى على ما ذهب اليه بعض من ان انفس، المحمدية ، صلى الله عليه وآله مغالبة لذلك الجوهر المجرد الذى هو الصادر الاول و نفسه صلى الله عليه وآله فى السلسلة الصعودية يصل اليه فى السلسلة النزولية .

واما ما افاده بعض الواصلين كالسيد الداماد و صدر الحكماء وتلميذه انفيض الكاشى من انه عينه ، فهو حق ظاهر مستفاد من احاديث الاوتاد، فلا اشكال حينئذ فى قوله : «نورى» ولا حاجة الى ما ارتكبه من التكلف فى تصحيح الاضافة وليس كون النفس المحمدية صلى الله عليه وآله صادراً اولاً مخالفاً للشرع ، و بعد تسليم ان حدوث العالم قد ثبت من الشرع<sup>١</sup> لا يلزم الاعتراف بقدم النفس المحمدية صلى الله عليه وآله، اذ كون المجرد قديماً موقوف على ثبوت ان الحادث<sup>٢</sup> مسبوق بمادة، ومدة، ولم يثبت ذلك ،

١- والجاصل ان العقل على ما اثبتته المتشريعة لا ينافى الشرع الدال على الحدوث وكون ما قال به الحكماء منافياً له لا يستلزم انكاره بالمرّة ، مع ان الاحاديث على اثبات العقل متظاهرة . منه

٢ - فما لم يكن مسبوقاً بهما كالمجرد لا يكون حادثاً . م ق

عند المتأخرين، كما حقق في مظانه ، وليس المقام مما يسع تحقيق الكلام والباطن في طي الحاضر الشاهد .

واعلم : ان ادلة اثبات العقل مما لا يفيد تعدده في السلسلة الطولية، بل غاية ما يفيد الادلة على تقدير تمامه اثبات العقل الكل الذي هو الصادر الاول ، وهو مشتمل عرضاً على شعب غير متناهية ، ويؤيده احاديث كثيرة .

والثاني : مرتبة النفس الكل في اصطلاح الصوفية اذ ذلك هو النفس العلية العلوية في اصطلاح الشرع ، و يندرج فيه النفوس الانسانية المنشعبة منه، كما ان عقولهم منشعبة من العقل الكل .

الثالث: كتاب المحو والاثبات<sup>٢</sup> سميت به لان الصور المرتسمة فيها لما كانت صوراً للجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحي وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها .

والرابع : عالم الطبائع والاجسام<sup>٣</sup>. وقال بعض المحققين : وانما احتيج في علمه ، تعالى بالاشياء الى هذه المراتب ، لانه ، تعالى ، يجب

١ - والواح المسخوطة في اصطلاح الشرع والنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء خفري .

٢ - و هو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية و هي النقوش المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية ، فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود، تعالى؛ خفري .

٣ - اي الموجودات الخارجية من الاجرام العالوية والسفلية واحوالها، فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة اليجاد . خفري .

ان لا ینفک عن العلم بالاشیاء فی شیء من المراتب فی نفس الامر، فکما انه، تعالیٰ، یتعلم الاشیاء فی مرتبة ايجادها العینی بعین تلك الاشیاء فکذلك يجب ان یتعلم الاشیاء فی جميع المراتب السابقة علی ايجادها وهی مراتب وجودات عللها، فاولیها: مرتبة وجوده، تعالیٰ، وهو علة العلل، وثانیها: مرتبة وجودات العقول، فوجودات تلك العقول، علوم تفصیلیة له، تعاني، بذواتها وعلم اجمالی بمعلولاتها، وكذلك الحال فی مرتبة النفوس، فمایکمن فی العقول یصیر تفصیلیاً فی النفوس وهناك یمتاز الماهیات، ولهذا المعنی عبّروا عن هذه المرتبة باللوح كما عن السابق بالقلم، وهذه هی مراتب العلم الاجمالی وماسوی المرتبة الاولى اعنی علمه، تعالیٰ، بذاته من العقول والنفوس وكذلك کتاب المحو والاثبات والطابع هی مراتب علمه التفصیلی، لكن علمه بذاته اجمالی بحث وکل من الاخيرتين تفصیلی بحث والمتوسطان متوسطان اعنی تفصیلیة باعتبار واجمالی باعتبار. انتهى کلامه ماخصاً.

واورد علیه المدقق، زید جماله، بقوله: وفيه نظر اما اولاً: فلانه،

١- ای علمه بالاشیاء بذاته المقدس والافان وجوده تعالیٰ علم تفصیلی له بذاته كما صرح به نفس ذلك المحقق اعنی مولانا عبدالرزاق اللاهیجی فی ضمن بیان الاحتیاج الی المراتب الاربع. ق ره

١- وفيه انا نمنع كون العلم التفصیلی کمالاً له تعالیٰ. خ ل ماكان هذا موجوداً فی هذه النسخة و انما کتبته من عند نفسي لاستبعادی ان یكون قوله: بل علمه الی آخره من تنمة کلام المعترض، بل الظاهر انه من کلام المجیب اعنی صاحب الرسالة كما یشعر به جوابه عن الاعتراض الثانی بقوله قدمران غرضه (الی آخره) و الظاهر ضبطه فی النسخة الا ان یقال ان قوله: بل علمه الکمالی من تنمة کلام المعترض اعنی المدقق آقا جمال، رحمه الله، ایضاً وهو بعيد، والله یعلم. م ق

لا حاجة في علمه ، تعالى ، الى هذه المراتب ، والالزم احتياجه ، تعالى ، في صفة الكمال الى غيره واتصافه بالكمال بعدمالم يكن<sup>١</sup> بل عنمه الكمالى بزعمهم ليس الا علمه الاجمالى ، ولا حاجة الى اثبات مراتب العلم التفصيلى ، لكن الامر كذلك فى نفس الامر اى ان كل موجود فهو مع مافيه من الصور حاضر عنده ، تعالى ، و ظاهر لديه ، ومنه يظهر علمه التفصيلى على التفصيل المذكور ، لانه يجب البتة اثبات تلك المراتب لتصحيح علمه ، تعالى ،

ولا يخفى ان غاية مادعاه بعض المحققين : ان الله ، تعالى ، يجب ان يعلم الاشياء فى مرتبة العقل مثلاً ، لانه لولا ذلك لما كان له علم العلم بالكل فى مرتبته بالارتسام فيه لا يسمى احتياجه ، تعالى ، الى العقل فى علمه ، كما حققه سلطان العلماء ، ولوسلم فلا مانع منه ، اذ قد حقق ان الكمالى هو الاجمالى كما اعترف به هذا المدقق .

فليت شعري انه بعد الاعتراف بذلك هنالك مامعنى قوله : والالزم<sup>١</sup> احتياجه ، تعالى ، فى صفة كمال الى غيرد .

وقال : اما ثانياً ، فلان وجوب عدم انفكاكه ، تعالى ، عن العلم بالاشياء فى جميع المراتب مسلم ، لكن لا يلزم منه اثبات تلك المراتب ،

١ - اقول : مراد المدقق ، زيد جماله ، بعدم الضير من قوله فى احتياج الواجب ، تعالى ، فيه اى فى العلم التفصيلى الى غير ذاته المقدسة اعنى المراتب الاربع التى ذكرها المحقق الخفرى و غيره انما هو عدم الغير عند المثبتين لتلك المراتب الاربع بناء على زعمهم ان الكمال منحصر فى العلم الاجمالى و ليس التفصيلى كماله تعالى ، فلا يضر الاحتياج فيه ، فلا يلزم منه الاعتراف الذى ادعاه المصنف اعنى مولانا الجيلانى فلا يرد التشنيع والاعتراض المذكور . فلا يفل . م ق عفى عنه

بل علمه الاجمالی ثابت فی جمیع المراتب ، فهو یکنفی بزعمهم .

وفیه بحث عندی ، اذبناء هذا البحث ایضاً علی انه فهم من کلام بعض المحققین ان غرضه انه لولایتک المراتب ، لماصح علمه ، تعالی ، بالاشیاء ، فاورد انه لاجاجة إليها ، لان علمه الاجمالی کاف بالعلم بالاشیاء ، وقد مر ان غرضه لیس انه یجب ذلک لذلک ، بل انه لماکان کذلک فی نفس الامر یكون مراتب علمه التفصیلی کذلک ، ولاینافی ثبوت العلم الاجمالی فی مرتبة العقل ، علمه ، تعالی ، بالکل فی مرتبته ایضاً .

وقال : و اما ثالثاً ، فلانه لو تم ما ذکره یلزم اثبات مراتب غیر متناهية ولاوجه للتخصیص بالاربع ، اذ ان حوادث غیر متناهية ، و یجب علمه ، تعالی ، بکل منها فی مرتبة وجود علته ، فیلزم اثبات مراتب غیر متناهية لعلمه ، تعالی ، انتهى .

ولایخفی : ان مراتب الوجود فی السلسلة النزولية عندهم اربعة : العقل ، والنفس المجرد ، والنفوس المنطبعة ، والاجسام ، وکل من الثلاثة الاول علة لما تحته ، و لیس شی من الاجسام علة لما بعده بل الافراد المتوالية معدات لتالیها ، وقد ثبت ان الله ، تعالی ، عالم بالمعلولات فی سلسلة عللها التی هی ثلاثة بعد ذات الواجب ، فیکون الله ، تعالی ، مراتب اربع فی علمه التفصیلی ، وما ادرى ما العلل الغير المتناهية حتی یلزم منها علوم غیر متناهية .

و اذا علمت هذا فلك ان تعتبر تلك المراتب فی العلم التفصیلی بالازوم محذورا کما لا یخفی .



## الهدية السادسة

في تقرير مذهب صدر الحكماء :

واعلم : انه لما قال بالعلم الاجمالي على الوجه الاول المذكور سابقاً ، قال : ان علمه ، تعالى ، بوجود الاشياء مع اليجاد ، هو عين وجودها ، وقد برهن عليه ببرهان عرشي ، هو ان اللوازم ثلاثة اقسام ، لوازم الماهية ، ولوازم الوجود الذهني ، و لوازم الوجود الخارجي ، والاولى : اعتبارية محضة لانها تابعة للماهية من حيث هي هي ، و الثانية : ذهنية محضة ، لانها تابعة للماهية الذهنية ، فتكون من المعقولات الثانية كالكلية مثلاً ، والثالثة : امور عينية ، لانها تابعة للوجود العيني كالحرارة للنار .

وبعد هذا فنقول : علمه ، تعالى ، بالاشياء اذا كان بصور مفصلة ، يجب ان يكون من لوازم ذاته ، كما اعترف ، به القائلون بالصور الزائدة ، والالكان لغيره في ذاته ، تعالى ، تأثير ، فلا يكون واجباً من كل جهة ، وهذه اللوازم ، لا تكون لوازم ذهنية له ، تعالى ، لاستحالة تصويره ، تعالى ، في عقل او نفس كما مر ، وليس له ماهية ، حتى يكون من لوازم ماهيته فيكون من لوازم وجوده ، تعالى ، لزوماً عينياً ، فيكون موجودات عينية كل منها متحققاً بنحو وجوده الاصيل ، فلا تكون صوراً كلية ، بل شخصية خارجية . انتهى .

وقال في موضع آخر : علمه بالجزئيات المادية على وزان فاعليته لها ، فان جهة اليجاد للاشياء والعالمية بها ، فيه واحدة ، كما برهن عليه ، فوجود الاشياء له ، عين علمه بها ، انتهى كلامه .

واقول : يترآى من ظاهر كلامه ، ان الله ، تعالى ، يعلم زيدا مثلاً

قبل ایجاد العلم الاجمالی ، و اما مع الایجاد فبعین وجوده ، و هذا انما ینصور اذا کان الله ، تعالی ، بالنسبة الى الاشياء قبل و بعد ، و لیس كذلك كما سیحقق انشاء الله ، فما افاد فی کون العلم التفصیلی عن الاشياء حق حقیق بالتصدیق ، لکن کونه ، تعالی ، عالماً بزید بعینه بعد وجوده مخالف للتحقیق فتأمل فان المقام دقیق .

### الهدیة السابعة

فی تحقیق العلم الانکشافی المنسوب الی شیخ الاشراف

فاعلم ان بعض المحققین افاد ، ان التعلق بالزمان یکون علی وجوه :  
احدها - ان یکون تجدد اوضاع الفلك الراسم بحركته للزمان واقعا  
بالنسبة الى ذاته ، سواء كان حدوثه و وجوده مشروطاً بقطعة معينة من  
الزمان ام لا . و بهذا الوجه یکون جميع الاجسام والجسمانيات ماعدا  
الفلك الراسم زمانية .

و ثانيها - ان یکون التجدد الراسم للزمان واقعا فی اوضاعه ، و  
بهذا المعنى یکون الفلك الراسم فقط زمانياً .

و ثالثها - ان یکون حدوثه و وجوده متعلقاً بجزء معين من الزمان ،  
سواء كان تجدد الاوضاع بالقياس الى ذاته ام لا ، و بهذا الوجه یکون  
جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية .

و التعلق بالمكان یکون بان یکون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها  
واقعا بالنسبة الى ذاته ، و بان وجوده لا يتدفى مكان ولا يتصور ان یکون  
وجود شئ مشروطاً بمكان ، فان المكان من اللوازم المتأخرة عن وجود  
الجسم بخلاف الزمان ، فانه معدت لوجود الحوادث ، فالاجسام بجميعها

مكانية بالمعنيين بخلاف كرة العالم الجسماني من حيث هو مجموع، فانه لايتصور اختلاف جهات الامكنة و اوضاعها بالنسبة اليها ، فهو مكانى بالمعنى الاخير فقط وليس شيئاً من المجردات حادثة و قديمة مكانياً بشئ من المعنيين.

اذا عرفت هذا فاعلم ، ان المدرك الزماني و المكاني انما يكون ادراكه بالآلة الجسمانية ، لأنه من حيث هو زماني و مكاني لا يمكن ان يكون الا جسماً ، والجسم من حيث هو جسم، ليس من شأنه الادراك، والا لكان كل جسم مدركاً ، بل لا بد ان يكون له قوة من شأنها الإدراك ، ويكون تلك القوة لامحالة قائمة به او بجزء منه ، وهي الآلة الجسمانية.

و المدرك بالآلة الجسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر في زمانه او مكانه، لان المدرك بما كان ذا وضع و مكان وجهة، وكذا مدركه لا بد ان يكون كذلك ، والزمانيات والمكانيات مختلفة في الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد، والادراك عبارة عن حضور المدرك عند المدرك، فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام في اى مكان و اى جهة و على اى وضع وفي اى زمان حاضراً لجسم آخر كذلك ، بل لا بد هناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص و وضع معين ليتحقق الحضور الذي به يتحقق الادراك و ذلك ظاهر .

واما المدرك اذ لم يكن زمانياً ولا مكانياً بل متعالياً عن الزمان و المكان ، لا يكون اختلاف الاوضاع والازمنة الواقعة في الزمانيات و المكانيات كائناً بالنسبة اليه ، بل يكون كائناً فيما بينها و بينه بعضها الى بعض ، فلا يتصور لشئ منها قرب و بعد بالنسبة اليه، فكل منها حاضر عنده غير غائب عنه بوجه من الوجوه ، ولذلك كان مدركاً لها دفعة واحدة و مرة غير مستمرة ، بل بتقديم وتأخير ، و يكون قرب بعضها الى بعض و

بعده عنه ، وكذا تقدمه عليه وتأخيره عنه ايضاً مدركاً له البتة. انتهى.  
 واورد بعض : ان كون الشيء زمانياً لا يتوقف على الانطباق عليه والا  
 لما كان الجسم زمانياً ، بل يجوز ان يكون بسبب كونه معه في الوجود ،  
 ولا شك ان المجرد مع الزمان في الوجود فيكون زمانياً فلم يكن نسبته  
 الى جميع الازمنة على السوية .

واجاب هذا المحقق عنه : أنه يصدق على المجرد في هذا اليوم انه  
 موجود معه على ان يكون هذا اليوم ظرفاً ليصدق ، لا للمجرد ، اذ لا تعلق  
 للمجرد بهذا اليوم مثلاً سوى كونه معه في اصل الوجود ، و ذلك لعدم  
 اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم ، بخلاف الحوادث الزمانية . فكما  
 ان المجرد يكون اليوم في اليوم بمعنى معية معه في اصل الوجود يكون  
 اليوم في الغد ايضاً بهذا المعنى ، اي معية في اصل الوجود ، والغد انما  
 هو مفقود في اليوم بالنسبة الى اليوم بخصوصه لا بحسب النسبة في اصل  
 الوجود . انتهى .

و الحاصل انه ، تعالى ، في الأزل يرى الاشياء  
 في الأبد بانكشاف ذواتها لديه والتجدد و التصرم ، انما هو بين تلك  
 الاشياء اي في بعضها بالنسبة الى بعض وليس في علمه ، تعالى ، ماض وحال  
 و مستقبل ، بان لا يعلم شيء ثم علم ، بل انما هذه الاحوال الثلاثة في  
 المعلومات بنسبة بعضها الى بعض ، وليس علمه ، تعالى ، بشيء من الاشياء  
 بالصور المتقررة لافي ذاته ولا في غيره ، بل جميع الاشياء حاضرة بذواتها  
 مع ما فيها من الصور في المدرك العالية او السافلة صادقة ام كاذبة تصويرية  
 ام تصديقية و همية ام خيالية ، بل كل مدرك مع مدركها و مدركها  
 منكشفة لديه ، تعالى ، و تلك الصور ليس علماً بذى الصور ، بل ذى  
 الصور ايضاً منكشفة لديه عليحدة ، و هذا المذهب حق واقع ليس لها

من دافع .

وبهذا يندفع الشبهة المشهورة: من ان المعدومات رأساً والمنتعات لا تحقق لها فكيف يتعلق علمه ، تعالى ، بها ، والحوادث كيف يمكن حضورها قبل ازمنة وجوداتها ؟ .

اما الحوادث فلما مر من ان نسبة الباري ، تعالى ، الى الزمانيات على السوية فلامعدوم عنده .

واما عن المعدوم رأساً والممتنع : فلانها في حد ذاتها لا تحقق لهما في الخارج، والله بكل شئ عليم، واذا ارتسما في شئ من المدارك يكونان متحققين و حاضرين بواسطة المدارك عند المدرك الاول ، تعالى شأنه. ولايرد ما افاده جمال المدققين من جواز كونه، تعالى ، زمانياً لما مر من التحقيق .

### حق مفاض بعون الفيض

وانت بعدما تأملت فيما قرأناه عليك من ان الحضور اتم انحاء العلم، وان الله فاعل مختار وليس بزمانى ، وانه قبل الاشياء عالم بها ، وان اتحاد العاقل و المعقول ، لايفى عليه البديهة والبرهان، وان ارباب الانواع لا يصح ان تكون صوراً علمية ، وان كون العلم بالاشياء بالانطباع فى المبادئ العالية او بالاجمال قبل الایجاد وبالحضور بعد الایجاد ، بعيد عن صوب الرشاد ، لما فيه من الفساد ، للزوم تحقق المضى والحال و الاستقبال فى علم من هو برىء عن امثال هذه الاحوال .

وان القول بثبوت المعدومات مما ينقبض عنه العقل .

والقول بالاجمالى المنسوب الى الخفى ، سخيف .

وبالاجمالى المذكور المنسوب الى السيد السند الامير الداماد و

تلمیذه الارشد، يحتاج الى تصفية في الباطن بالرياضات الشاقة ولايساعده البرهان الابعد تلطيف لطيف ، خير"على بطلان تلك المذاهب، وحقية ان الله يعلم الاشياء عند تعقل ذاته اجمالاً ومن الازل الى الابد، في الازل تفصيلاً، والعلم الكمالي هو الاجمالي ، و التفصيلي هو عين الذوات الخارجية ، ولاقبلية او بعدية بالنسبة الى ذاته ، تعالى .

والعجب من المدقق الفخري حيث اورد على هذا المذهب بانه يلزم منه قدم كل حادث، ولم يعلم ان القائلين به لا يقولون ان الحوادث موجودة في الازل بل حاضرة في الازل كل في وقته لا في الازل، فليس الازل عندهم ظرفاً لوجودها بل لحضورها .

وهذا تحقيق حق حقيقة العلم قبل اليجاد ، فعليك برفض العناد لعلك تطلع بالمراد و تخلص نفسك عن الفساد ، فانه ولي الارشاد الى الطريق السداد .

#### دفع شبهة مشهورة على طريقة مذكورة

ومما ذكرنا من طريق علمه ، تعالى ، بالاشياء ، يندفع شبهة مشهورة يرد على العلم بالاشياء .

حاصلها : ان معلوماته ، تعالى ، غير متناهية بالفعل ، فاذا كانت موجودة بالفعل ، يلزم وجود امور غير متناهية بالفعل . ويبطله برهان التسلسل .

و طريق الاندفاع بعد الاطلاع على مامر ظاهر ، لان برهان التسلسل لايجري في الامور الموجودة المترتبة ، وهنالك كذلك ، كما لا يخفى ، و ذلك لان الاجتماع شرط في جريان البرهان ، كما حقق في موضعه ، وهذه الشبهة يردظاهراً على اكثر المذاهب سيما على الحصري الارتسامي، و هو ظاهر .

وقال بعض المحققين في شرحه على التجريد : ان الصور المتقررة في ذاته ، تعالى ، عند الشيخ القائل بالعلم الحسولي متناهية مع كون معلوماته غير متناهية و عدم غروب شيء عنه ، تعالى .  
وقال : ان للشيخ طريق في بيان ذلك في التعليقات غامض تحصيلها . انتهى .

و نحن بعون الله ، تعالى ، مستغنون عما يقولون ، ولاعضال هذا الاشكال ذهب بعضهم الى انه ، تعالى ، عالم في الازل بالقوة بمعنى انه اذا كان شيء يعلمه .

وادعى بعض انه يوافق اخبار الاخيار .

ولا يخفى ما فيه لبراءة الواجب عن القوة وجوباً بالبديهة والبرهان، ولتواتر الاحاديث على ان علمه ، تعالى ، بالاشياء ، قبل خلقها كعلمها بعد خلقها .

وذهب بعض من اشتهر بالاخبارية من المتأخرين في رسالته الموسومة: (بدانشنامه) مدعيًا انه اصبح ملهما في سحر الى ان معلوماته لاشي محض ليس لها حصولاً في نفسها ولا حصولاً في غيرها . وقال : لم لا يجوز ان يكون الامور الغير المتناهية في نفس ملاحظة الباري ، تعالى ، بحيث يتعلق بها الملاحظة بلائوت حصول لها قائم بها، ويكون تلك الملاحظة عين ذات الباري ، ولم لا يجوز ان لا يكون تلك الامور في حصولها في تلك الملاحظة قائمة بالغير ، ولا يكون لها شخص جوهرى ، وما هو مسلم ان كل موجود في نفسه له شخص موجود قائم بنفسه او بغيره ، و ذلك لا يستلزم كون الامر الحاصل بمجرد الملاحظة ايضاً كذلك ، بل الملاحظة انما تعلق بها . انتهى ملخصاً .

و لیت شعری مامراده من هذا الکلام ، نعم کیف یعلم المخلوط بالالوهام ماهو المفاض بالالهام ، واما ظاهر المرام فلا یخفی مافیه ، لان معلوماته ، تعالی ، شیء البتة اذا لمعدوم المطلق لا یعلم بالبديهة ، والشیء اما موجود او معدوم والمعدوم اما معدوم فی الخارج او معدوم مطلقاً ، والمعدوم المطلق لیس بشیء فیکون معدوماً خارجياً وموجوداً بنحو آخر من الوجود ، فالشیء اما موجود فی الخارج او فی نحو آخر ، و علی التقديرین نقول تلك المعلومات غیر متناهية و نجرى فيه براهین ابطال النسل .

وايضاً فیکون اما قائمة بذات الواجب او بغيره اذلا واسطة فيلزم المذاهب المذكورة ، فلا یكون مذهباً علیحدة .

والعجب انه قال : ان الملاحظة عين ذاته ، تعالی ، والاشياء حاصلة فی تلك الملاحظة ، فانه قول حقيقة بقیام المعلومات الى ذاته ، تعالی . والقول بان ذلك قیام مجازی يقتضى القول بقیامها بذاتها حقيقة ، اذلا سبیل الى عدمها الصرف . وهل هو الا کثر علی ماعنه قتر ، الا ان یقول بثبوت المعدومات فی المرتبة وقدمّر مافیه .

والفرق بین الحصول فی نفسه والحصول فی غیره ، فی استدعائهما انقیام اما بذاته او بغيره ، مخالفة لمقتضى البديهة ، ولهذا ادعى انه معلوم الهامی ، فتأمل ، فی المقام . ولا یندفع الشبهة بما قیل : من ان معلوماته ، تعالی ، مرتبة فی العلم بها بالبديهة ، فان علمه ، تعالی ، بها علی اکمل طرق العلم ، وهو اللمی ، اعنی العلم بالمعلول من العلة ، فعلمه ، تعالی ، بها علی الترتیب السببی والمسببی ، کما لا یخفی ، وقدمّر ذلك ، فیکرى فيه البرهان .



## ابداء مقال لدفع ما يقال

ولا يخفى على من له تأمل صادق ، ان مقال المحقق البهائي وتبعه المدقق الخونساري ، عليهما الرحمة والغفران ، من : ان علمه ، تعالى ، عين ذاته ، تعالى ، والذات مجهولة الكنه ، فكذلك العلم ، فلا يمكن ان يعلم كيفية العلم من لا يعلم مكن له العلم ، ولسنا مكلفين باستعلام كيفيته ، بل غاية ما امرنا به الاعتراف بانه ، تعالى ، عالم ، واما انه كيف علمه ، تعالى ، فلا .

وعندي فيه نظر لعدم البضاعة ، وهو انه لاشك ان العلم هو الانكشاف ، وانكشاف امور عند المدرك اما ان يكون دفعة وبصور وحدانية او تفصيلاً واحداً بعد واحد ، والعقل يحكم بهاتين المقدمتين في بادي النظر وبالحصر العقلي في الاخيرة .

فنتقول ، قوله : ان العلم عين ذات الواجب ، اما ان يريد بذلك العلم التفصيلي او الاجمالي ، وعلى الاول يلزم تكثر الذات ، فلا نسلم ان العلم التفصيلي عين الذات . وعلى الثاني ، فمسلم انه عين ذاته ، تعالى ، لكن حينئذ غاية ما دل عليه الدليل ، ان لا يكون حقيقة علمه الاجمالي معلوماً لأحد ، وذلك مسلم وليس النزاع فيه بل انما النزاع في كيفية علمه ، تعالى ، بالاشياء تفصيلاً .

هذا ما خطر بالبال ، والله ، تعالى ، ولئى الافضال ، مع كثرة الاشغال .

## التحفة الخامسة ،

في كيفية علمه ، تعالى ، بالجزئيات المادية المتغيرة

واعلم : ان هيهنا شبهة ، وهو انه اذا لم يحضر عندنا جزئى ككون «زيد» خارج الدار فى آن حضر عندنا كونه فى الدار ، ثم حضر عندنا ككون

«زید» خارج الدار ، يلزم التغير فی علمنا ، والواجب منزّه عن التغير . قال الشيخ فی الشفا : لا يجوز ان يكون الواجب الوجود لذاته عاقلاً للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً محضاً ، بل على نحو آخر ثبته . فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً انها معدومة ، وتارة انها موجودة غير معدومة ، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية عليحدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات ، هذا خلف .

ثم الفاسدات ان عثقت بانماهية المجردة وما يتبعها مما لم يتشخص ، لم يعقل بماهي فاسدة . وادركت ابماهي مقارنة للمادة و عوارض مادة و وقت و تشخص ، لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة .

و نحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانها مدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية ، و كما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له ، كذلك كثير من التعقلات . بل الواجب الوجود !نما يعقل كل شئ على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شئ وشخص «ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض<sup>٢</sup> ولا في السماء» وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة . انتهى .

و تحقيق الشيخ ان علمه ، تعالى ، ليس علماً زمانياً يكون فيه المضي واخويه ، كلام لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، كما مر ، ولولم يعلم من خارج ، ذهابه الى العلم الحسولي الارتسامي ، لا يمكن حمل كلامه الى ماهو حق التحقيق ، وقدمر بيانه ، واذا عرفت اصل الشبهة ومجمل جواب الشيخ ؛

فاقول : انت خير بعدم ورودها على ما اخترناه، لان الحوادث ازلاء وابدأ حاضرة مع تغيراتها عنده ، تعالى ، من دون حاجة الى آلة متجزية ومن دون ان يتطرق اليه تغير وتبدل باعتبار وجوداتها العينية. وقد اورد استأخرون على جواب الشيخ من ان كلامه المذكور من انه ، تعالى ، يعلم الجزئيات على وجه كلي ، يدل على ان الموجودات الفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ، ولا ينكشف عنده ، تعالى ، باعتبار وجودها العيني الذي هو متغير باعتباره، ونفى هذا الانكشاف كفر صريح، ولهذا حكم الغزالي وغيرهم بكفرهم، لان الواجب مبدء لتلك الجزئيات ، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، فيجب ان يكونوا اما معترفين على علمه ، تعالى ، بالجزئيات على الوجه الجزئي ، واما منكرين للمقدمة المذكورة .

و تحقيق كلام الشيخ في هذا المقام يحتاج الى بسط بساط التظويل، والاجمال اولى من التفصيل .

### [ بيان المذاهب في التشخص ]

فنقول : ان المشهور في التشخص ثلاثة مذاهب :

الاول - ان التشخص امر موجود في الخارج غير الماهية ، وليس له ماهية كلية ، والا لكان له ايضاً تشخصاً عليحدة ، بل متشخص بنفس ذاته، فيكون في الماديات مادياً ، وفي المجرد مجرداً بالبديهة .

والثاني - ان التشخص امر اعتباري لا وجود له في الخارج ، وانما هو نحو الوجود الخاص، كما هو رأي الفارابي اعتباري مثله، فالوجود في الخارج ماهية نوعية مكتنفة بعوارض مشخصة، اذا دركت بالحواس تصير جزئية ، وبالعقل كلية .

و هذا ما يقولون : ان التفاوت بين الكلية والجزئية انما هو في نحوى

الادراك ، لافى ذات المدرك .

والثالث - ان الشخص امر منتزع من الماهية بحسب ارتباطها الخاص بالفاعل ، فاذا ادرك هذا الارتباط الخاص الخارجى صار جزئياً والا فكلياً ، سواء كان الادراك بالاحساس او بالتعقل او بغيرهما . واذا عرفت هذا فنقول ، غرض الشيخ ، ان العلم بالجزئيات ليس على نحو الجزئية التى يدركها الإحساس او التخيل ، بل انما هو على طريقة التعقل . فهو فى صدد رفع التشنيع ، اعنى الاحساس والتخيل عنه ، تعالى ، لما ثبت عنده من عدم جوازهما عليه ، تعالى ، وصريح كلامه ينادى باعلى صوت على ذلك . وهذا ما ارتكبه السيد السند ، اسكنه الله صدر الجنان ومعاصره الجليل .

قال سيد المدققين : ليس الشخص الجوهرى الا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع ، ولا يدخل فيه امر زائد على الماهية النوعية ، ولذلك اذا سئل عنه بما هو ، يقع النوع فى الجواب ، فان ادرك الشخص المذكور بالاحس ، كان تصوره مانعاً عن فرض اشتراكه ، وان ادرك لا بالاحس ، كان غير مانع وان كان المدرك واحداً فى الصورتين . مثلاً : اذا علمت مخاطبك ما علمته بالاحس ، وقلت : فطرة ماء متقدر بالمقدار الكذائى فى الأين الكذائى وغير ذلك ، حتى يتصور المخاطب قطرة ماء متصف بجميع الصفات التى ادركت القطرة متصفة بها فى الاحس ، فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة ، وتصور مخاطبك لا يمنع منها ، مع ان التصور واحد . فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسى لا امر فى المتصور يخصه بحيث يصير جزئياً ، وكيف لا ، وتصور الشبح البعيد اذا كان بالاحس كان مانعاً عن الشركة ، وان كان اكثر صفاته بل ماهيته مجهولة حينئذ .

واذا عرفت ان تصور معنى واحد قد يكون مانعاً عن الشركة ، وقد

لا يكون بحسب نحوى الادراك ، فاعلم : ان مذهب اليه الحكماء من ان علمه ، تعالى ، بالجزئى على الوجه الكلى ، اشارة الى ان علمه الشامل ، ليس على وجه الاحساس والتخيل المانعين عن الشركة ولا مجذور فيه ، ولا يلزم من ذلك ان يخرج من علمه جزئى اصلاً . انتهى .

والحاصل : انه ، تعالى ، يعلم زيداً ، مثلاً ، بعنوان كونه ماهية كلية محفوفة بعوارض كلية ، وانضمام الكلى الى الكلى وان كان لا يمنع عن الشركة ، لكن من انضمام الكليات المذكورة بعضها الى بعض يحصل صورة كلية منحصرة فى الخارج فى شخص هوزيد ، وكذلك عمرو وأبكر وأخرون وغيرهما . فهو تعالى ، يعلم الجزئيات على وجه كلى ، ولا يلزم عزوب شئ عن علمه ، تعالى ، حتى يلزم الكفر والزندقه . نعم لو كان الشخص امراً موجوداً فى الخارج ولا يكون ذى ماهية كلية معلومة له ، لكان كفو ، واذا ليس فليس .

ومامر من انه نفى لانكشاف الجزئى بحسب الوجود العينى وذلك كفر ، لا يخفى سخافته ، اذ غاية ما ثبت من الشرع انه عالم بالاشياء ولا ينكره الشيخ . واما كفية علمه ، تعالى ، به فلم يثبت من الشرع حتى يكون منكراً كافراً . فظهر ان التكفير ليس واقعاً موقعه . وغاية ما يرد على هذا المقام ما اورده المحقق اللاهجى ، من ان الشخص انما هو بنحو من الارتباط بالجاعل لانبحو من الادراك . وحاصله ان التفاوت فى المدرك بحسب الواقع لانبحو من الادراك ، واما العوارض المكتشفة بالشخص ، فهى امارات للشخص ، والمادة ولو احققها معدات للماهية لقبولها الارتباط الخاص ، فمناط الجزئية التى هى من عوارض المفهوم ، انما هو بادراك ذلك النحو من الارتباط الواقعى اعنى ادراك المرتبط بهذا النحو من الارتباط ، ومناط الكلية التى هى أيضاً من عوارض المفهوم انما هو بالادراك ، لا بهذا النحو . فالاشياء الموجودة فى الخارج بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلها اشخاص ، فان ادركت بالعلم الحضورى او

بأنصورة الحاكیة لنحو الارتباط الخارجی كما فی الصور الخیالیة كانت جزئیات ، وان ادركت بالصورة الغیر الحاكیة لنحو الارتباط كان یكون تصورھا حاكیة عن نفس الماهیة لاعن نحو وقوعھا وارتباطھا بالجاعل ، كانت کلیات ، فمناط الجزئیة هو ادراك نحو الارتباط الخاص ، سواء كان بالحس او بغیره ، و مناط الكلیة ادراك غیر هذا النحو من الارتباط . انتهى .

واقول : لا یخفی ان الشیخ بعد ما ذهب الی العلم الحصولی وارتسام صورة المادیات فی المجرّد ، ولا یجوز ان یكون ذلك الا بعد تجریده عن المادیات للزوم التجزیة فی المدرك ، ولا شك ان الماهیة المجردة عن العوارض المشخصة کلیة ، فالجزئیات یكون البتة معلومة له ، تعالی ، علی وجه کلی وصورة کلیة كما مر ، فیکون الصورة المذكورة حاكیة عن نفس الماهیة ، ولو كانت حاكیة عن نحو الارتباط أیضاً لكان ذلك الارتباط أیضاً علی وجه کلی ، ولو كان منحصراً فی فرد ، فلما كان قائلاً بالعلم الحصولی ، لكان الأشياء الجزئیة معلومة له ، تعالی ، علی وجه کلی منحصراً فی الفرد ، فلا عزوب لشئ عن علمه ولا تكفیر علیه ، سواء كان مناط الجزئیة هو نحو الادراك او الارتباط الخاص ، بعد ما ثبت ان المرتسم فی المجرّد هو الماهیة الكلیة ، لكن لما كان مذهب الشیخ ان الماهیة متأصلة ومحفوظة بالعوارض<sup>۱</sup> و التشخص امر اعتباری والمشخص هو المادة والوضع والكم والکیف فیکون التفاوت بین الجزئیة والكلیة بنحو من الادراك كما مر .

---

۱ - رئیس ، رضوان الله علیه ، تشخص را بوجود میداند و مجعول نزد او انحاء وجود است نه ماهیات و این منافات با اختیار او در علم حق و اعتقاد به صور مرتسمه در علم حق باشیاء قبل از ایجاد ندارد ←

وجه المدقق السند ومن تابعه كلامه الى ما يوافق مراده ، ولا يلزم منه تكفير على اى التقديرين ، نعم غاية ما يمكن ان يقال : انه لاشك ان زيد فى الخارج بحيشة لواعتر في العقل لكان نفس تصوره مانعاً عن الشركة كما هو شأن ما هو منشأ انتزاع لشيء كما مر فى الوجود ، والالكان انتزاع كل شيء عن كل شيء جائزاً ، و تلك الحيشة الثابتة لزيد فى الخارج انما هو ارتباطها الخاص بالجاعل فمناط التشخص لا يكون بمجرد الادراك ، هذا مع ان البدئية حاكمة بان زيدا فى الخارج شخص، سواء ادركناه بالحس ام لا ، فمناط الجزئية هو ادراك هذا النحو من الارتباط ، سواء كان بالحضور او بالاحساس، والكلية هو عدمها. وهذا هو الحق الحقيق بالتصديق .

وهي هنا ابحاث اخر وكلمات اخرى، رأينا الاعراض عنه اليق واخرى. ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام السيد السند من الخلل وفي سائر توجيهات المتأخرين لكلام الشيخ من الزلل ، و منه التوفيق على اصابة التحقيق .

### اجمال فيه اكمال

ولا يخفى انه ورد فى الشريعة انه ، تعالى ، سميع بصير ، واوله القائلون بالعلم الحسولى وامثاله ، الى العلم بالمسموعات و المبصرات وجعلوهما نوعين من العلم. والحق أنهما مشاهدة المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئى بالحضور عنده ، تعالى ، بنفس ذاتهما، وهذا هو الحق المطابق لما حققناه من العلم الحضورى . وعلى اى

→

چه آنکه هر علم حصولی در مدرک مجرد تام ماهیت کلیست و اشکال اساسی بشیخ و اتباع او آنستکه ملاک علم را در ماهیات نه در انحاء وجودات دانسته که فصله صدر الحکماء .

التقادیر لا یتعلق علی من قال بالعلم الحصولی تکفیر حیث لم ینف السمع والبصر ولا العلم بالجزئیات ولا امر آخر مخالف لما هو ضروری الدین ، اذ العلم بالجزئیات علی وجه کلی جزئی ، ومشاهدة نفس ذوات الاشياء المسموعة والمبصرة ، لیس مما ثبت ببداهة ولا هو من ضروریات الدین ، فمن کفرهم ، لهذین الامرین ' فقد اخطأ خطأ عظیماً

### التحفة السادسة

فی مسألة القضاء والقدر

واعلم : ان هذین المعنیین اما ان یلاحظ بالنسبة الی العلم او بالنسبة الی الوجود . وعلى الاول ، یتكون القضاء عبارة عن العلم الاجمالی الذی هو عین ذاته او الصور الحاصلة فیه . والمراد من القدر هو المعلومات التفصیلیة ، وهذا ما قال بعض المحققین : من ان القضاء عبارة عن الحكم الالهی فی اعیان الموجودات علی ما هی علیه من الاحوال الجاریة من الازل الی الابد ، والقدر هو تفصیل ذلك الحكم بايجادها فی اوقاتها وازمانها التی هی یقتضی وقوع الاشياء فیهما باستعداداتها الجزئیة . فتعلق کل حال من احوال الاعیان بزمان معین وسبب معین ، عبارة عن القدر ، و سر القدر ، انه لا یمکن لعین من الاعیان الخلقیة ان یتظهر ذاتاً وصفة وفعلاً الا بقدر خصوصیة قابلیته واستعداده الذاتی الغیر المتغیر ، وذلك لان الله ، تعالی ، یعلم الخلق علی ما هم علیه فی انفسهم ولا یحدث العلم فی المعلوم شیئاً الا حسب ما یقتضیه لسان استعداده کلیاً و جزئياً .

و علی الثانی : یتكون المراد منها ، ما قال المحقق فی شرح الاشارات بقوله : فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم

١- یعلم الخلق علی ما هم علیهم (کننا فی الاصل وانت خبیر بما فیه .



العقلى مجملة و مجتمعة على سبيل الابداع ، والقدر عبارة عن وجودها  
فى موادها الخارجية ، بعد حصول شرائطها مفصلة ، واحداً بعد واحد،  
كما جاء فى التنزيل فى قوله ، عز من قائل : «وان من شئ الا عندنا خزائنه<sup>١</sup>  
وما ننزله الا بقدر معلوم » انتهى .

وقد يراد من القضاء على هذا التقدير : المرسم فى المبادئ العالية ،  
ومن القدر : ارتسامها فى النفوس الفلكية .

وقد افاد سيد الأعظم وسند الأفاخم ثالث المعلمين آية الله فى العالمين  
فى بعض كتبه : ان القضاء على ضريين مختلفين علمى وعينى ، وكما يصح  
ان يعنى به ظهور فى العلم وتمثل فى العالم العقلى ، فكذلك يصح ان يعنى  
به وجود فى الاعيان .

ثم قال ما حاصله : ان جميع الماديات والزمانيات وان كانت فى نفسها  
وبقياس بعضها الى بعض ، مقترة الى الازمنة والامكنة الموجبة لحجاب  
بعضها عن بعض ، لكنها بالقياس الى احاطة علم الله ، تعالى ، اليها علماً  
اشراقياً وشهوداً تاماً وجودياً فى درجة واحدة من الشهود والوجود ،  
لانسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية ، فلا تجدد فيها عند حضورها  
لدى الحق الاول ، ولا افتقار لها فى هذا الشهود الى استعدادات هيولانية  
واوضاع جسمانية ، فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة.  
وقال : هذا هو المراد من المثل الافلاطونية . وقد مر الكلام فى  
تأويل المثل الى هذا المعنى .

فيكون القضاء عنده عبارة عن هذا الانكشاف الدفعى ، والقدر عن تفاصيل  
هذا الانكشاف .

ولا يخفى ان القضاء على كل من هذه المعانى لا يقبل التغير والتجدد.

وللقضاء معان يرتقى الى عشرة ذكرها بعض المحدثين :  
 منها ، الخلق والايجاد .  
 و منها ، الايجاب والالزام .

ومنها ، الإعلام والتبيين ، وعلى هذا المعنى الاخير ورد حديث  
 اصبح بن نباتة حيث قال امير البررة وقاصم اعناق الكفرة في جواب ما قال  
 الشيخ : وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا الابهما ؟ فقال : هو الامر  
 من الله ، تعالى ، ثم تلا قوله ، تعالى ، وقتني ربك الا تعبدوا الا اياه<sup>١</sup> .  
 والعجب من الفاصل القوشجي حيث قال : ليس لهذا الحديث تأييد  
 لهذا المعنى .

ولا يخفى ما فيه ، واولى هذه المعاني الثلاثة اوليها ، لأنه يرجع الى  
 القضاء بالنسبة الى الوجود حقيقة ، واما الاخيرين ، فالاول منهما لا يتعلق  
 الا بالواجبات ، وعلى الثاني لا يتعلق الا بما امر عليه واجبا كان  
 و مستحبا ، اونهى عنه مكروها كان او حراما .

واعلم ان بعضاً من المحققين قال في كتبه بعد ذكر المعنيين الاولين :  
 ان جميع الموجودات كلية وجزئية واقعة بقضاء الله وقدره ، اما في غير  
 افعال العباد ، فعلى سبيل الحتم والجزم ، واما في افعال العباد ، فعلى  
 سبيل التعليق على ارادتهم ، والبراد مما وقع في حديث اصبح المشهور ،  
 هو القضاء والقدر في افعال العباد . ولا يفهم معناه ، اذا يفهم من ظاهر  
 ان القضاء في افعال العباد معلقة على ارادتهم ، انه ، تعالى ، يقضى بانه  
 ان اراد زيد المجيء مثلاً فنقدره ، والا فلا . وهذا مما يقتضي التشكيك  
 في العلم الواجبى ، وهو كما ترى مما يتحاشى عنه العقل السليم .  
 وما ورد في حديث اصبح انما هو مبنى على كون القضاء بمعنى الامر ،

وهو احدى معاني القضاء ، و تفسيره ، عليه السلام ، بذلك مبنى على عدم استعداد الاصبع لفهم المعنى الدقيق ، كما هو مقتضى الدلالة -الولاية-خ- والارشاد، كما هو ظاهر لمن تأمل سلوكهم فى طريق الارشاد .

فالحق ان القضاء اما عبارة عن العلم الازلى الاجمالى او عن الصور العلمية او عن المرتسم فى العقل او عن الانكشاف الحضورى فى الازل .  
والقدر اما عبارة عن وجودات الوجودات الخارجية فى اوقاتها الخاصة او عن النفوس الفلكية، وسيظهر لك ان شاء الله سر هذا التحقيق، فقدر امر تابع للقضاء واقع على وفقه .

وعن على بن الحسين ، عليهما السلام . قال : حدثنا ابي الحسين بن على عليهما السلام ، عن على بن ابي طالب عليه السلام ، يقول : الاعمال على ثلاثة احوال : فرائض ، وفضائل ، ومعاصى . فاما الفرائض فبأمر الله ، عز وجل ، وبرضاء الله وقضاء الله و تقديره ومشيته و علمه ، واما الفضائل فليست بأمر الله ولكن برضاء الله و بقضاء الله و بقدر الله ، تعالى ، وبمشية الله و بعلم الله . واما المعاصى فليست بأمر الله ، تعالى ، ولكن بقضاء الله و بقدر الله ، تعالى ، و بمشيته و علمه ، تعالى ، ثم يعاقب عليها .  
وعن رسول الله ، صلى الله عليه وآله : من لم يرض بقضائى ولم يؤمن بقدرى فليتمس الهاغبرى .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله : فى كل قضاء الله خيرة .  
وعنه ، صلى الله عليه وآله ، يقول : قدر الله ، تعالى ، المقادير قبل ان يخلق السماوات والارض بخمسين الف سنة .

وفى حديث آخر عن اهل بيت النبوة ، بألفى عام قبل ان يخلق آدم . وقال رجل لعلى بن الحسين ، عليهما السلام ، جعلنى الله فداك ، ابقدر يصيب الناس ما اصابهم ام يعمل ؟ فقال ان القدر والعمل بمنزلة الروح

وانجسد ، فالروح بغير جسد لا يحسن ، والجسد بغير روح صورة لاحراك بها ، فاذا اجتماعاً قوياً وصلحاً ، كذاك العمل والقدر ، فلولم يكن القدر واقعاً على العمل ، لم يعرف الخالق من المخلوق ، وكان القدر شيئاً لا يحسن ، ولولم يكن العمل بموافقة من القدر ، لم يمض ولم يتم ، ولكنهما باجتماعهما قوياً ، والله العون لعباده الصالحين .  
وهذه الاحاديث كما ترى تؤيد اركان ماقلنا من المعاني للقدر و القضاء .

ولا يخفى انه قد يستعمل كل منهما على معنى الآخر ، فتأمل في المقام .  
مقام تحيّر فيه الاعلام وزلّ لديه اقدام العظام  
واعلم انه ورد في الاحاديث النبوية والإمامية ، نهى عن العوص في بحار القضاء والقدر ، حيث قال اميرارباب العرفان في جواب من سأل عنه من القدر : بحر عميق فلا تلجه ، طريق مظلم فلا تسلكه ، سرّ الله فلا تكلفه . ثم قال له بعد كلام : وانك لبعيد في المشية ، اما اني ساءلك عن ثلاث لا يجعل الله لك في شئ منها مخرجا ، اخلق الله العباد كما شاء او كما شاء ؟ فقال : كما شاء ، قال : فخلق الله العباد لما شاء او لما شاء ؟ فقال : لما شاء ، قال : يؤتونه يوم القيامة كما شاء او كما شاء ؟ قال : يؤتونه كما شاء . قال : قم فليس اليك من المشية شئ .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله ، و من زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله ، فقد اخرج الله من سلطانه .  
وقال ابو عبد الله ، عليه السلام : ما من قبض ولا بسط الا قلّله فيه مشيئة وقضاً وابتلاء .

وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله : ان الله ، عز وجل ، عند لسان كل قائل ويد كل باسط ، فهذا القائل لا يستطيع ان يقول الا ما شاء الله ، وهذا الباسط لا يستطيع ان يسطر يده الا بما شاء الله .

وعن امير المؤمنين ، عليه السلام : اوحى الله ، عز وجل ، الى داود عليه السلام ، يا داود نريد واريد ، ولا يكون الا ماريد ، فان اسلمت لماريد ، اعطيتك ماتريد ، وان لم تسلم لماريد ، اتعبتك فيما تريد ، ثم لا يكون الا ماريد .

وسنذكر لك طرفاً من الأحاديث الدالة على هذا المعنى .

واذا علمت هذا فاعلم : انه وانورد النهى عن التفكير فى القدر ، اكن لعله بالنسبة الى من لم يكن عالماً بأسراره ، ولم يسع له الاقتباس من انواره ، والالماجاز بيانهم حقيقته فى مقام آخر ، كما مر من الاحاديث وغيرها . فالحرى ان تكلم فيه بقدر ماوسع لى من الخوض فى بحاره و الغوص فى اقطاره ، متوكلاً على توفيق الملك الشفيق موافقاً لماورد من الأخبار و متشبهاً باذيال الطاف الأخيار ، مع ان الاشياء كلها صادر عن مشيئته ، تعالى ، بلا واسطة او معها ، لانه قد ثبت ان الشئ مالم يجب له لم يوجد ، والازم الترجيح بلامرجح كما حقق فى موضعه ، من ان الاولوية الخارجية لا يصير منشأ لوجود الممكن ، و معلوم ان الممكن لا يصير منشأ لوجود شئ ، اذ الوجوب عبارة عن طرد جميع انحاء العدم ، وطرد جميع انحاء عدم المعلول لا يمكن من الممكن ، اذ من جملة تلك الانحاء عدم المعلول مع عدم علته ، والممكن ليس له ان يطرد عدم معلوله مع عدم نفسه ، والا لكان واجباً بالذات ، هذا خلف ، فموجب الشئ يجب ان يكون واجباً بالذات .

و ايضاً : كل شئ ممكن سواء كان من افعال العباد او غيرها ، واجب بالغير ، وما بالغير يجب ان ينتهى الى ما بالذات ، دفعاً للتسلسل .

وايضاً : كل ممكن له علة لوجوده وبقائه ، كما حقق فى موضعه ، وعلة الوجود يجب ان يكون معه فى الزمان ، و تلك العلة ان كان واجباً بالذات ، فهو المطلوب ، والا فيجب ان ينتهى الى الواجب الوجود الذى هو علة

العلل بالفعل ، اذالمعدوم لا يؤثر في الوجود ، والصادر عن الواجب صادر عنه بمشيئته ، لانه مختار . فثبت بالبرهان ان الكل صادر عنه ، تعالى ، بمشيئته ، ونحن المباشرون لافعالنا وسائط في تلك الافعال وهذا معنى قوله ، تعالى : «وماتشأؤنا الا ان يشاء الله » و مفاد<sup>٢</sup> ماورد في الحديث القدسي : يا بن آدم بمشيئتي كنت انت الذي تشاء لنفسك ماتشاء وبارادتي كنت انت الذي تريد لنفسك ما تريد . وغيره من الاحاديث .

وانبعث من هذا التحقيق اشكال تحير في العقول وزل لديه اقدام الفحول ، واحسن تقريراته ما افاده سيد المحققين هو الأمير الداماد ، في قبساته حيث قال :

« و میض - وان هناك شكاً من معضلات الشكوك، وهو انه اذا كانت ارادتنا واردة علينا من خارج وكانت الارادة الجائزة الانسانية واجبة الانتهاء الى الارادة الحققة الواجبة الالهية، كان الانسان لامحالة مضطراً في ارادته لفعله ، و ما يضطره اليها أهو المشية الوجوبية الربوبية » وما تشأؤن الا ان يشاء الله » فيكون الانسان وان كان فعله بارادته واختياره، الا ان ارادته لفعله ليس بارادته واختياره ، والا لكان له في كل فعل ارادة مترتبة غير متناهية ، هي ارادة الفعل و ارادة ارادته و ارادة ارادة

١ - س ٥٧٤، ٢٩٠.

٢ - اقول : الظاهر ان الآيه واردة في مقام الرضا، حاصله ان عباد الله المخلصين لا يريدون غير قرب جنابه، تعالى، وليس منظورهم غير تحصيل رضاه ، و هم في اراداتهم تابعون لارادة الله ، تعالى ، فكل ما اراد الله لهم فهو مرادهم فليس لهم مراد غير ما اراد الله لهم و اليه اشير في الحديث: من جلس على بساط الرضا لم ينله مكروه لانه ليس له مراد حتى يكون وقوع خلافه مكروهاً في نفسه و طبعه ، بل كل ما يقع فهو مطلوبه و مقصوده . م ق ر ه

ارادته ، وهكذا الى مالا نهاية له ، وذلك باطل ، فقد لزم ان يكون فعل الانسان اختيارياً وارادته لفعله غير اختباره ، فهذا الشك مما لم يبلغنى عن احد من السابقين واللاحقين شئ في دفاعه » انتهى .

وهذا الشك غير ما يقال ، من انه لو كان القدر على وفق ما في القضاء . لكان كفر الكافر ايضاً بقضائه ، ولما ورد في الاحاديث ان الرضا بالقضاء واجب ، فيجب الرضا بالكفر كفر ، والرضا بالكفر كفر . و سيجى جوابه ، انشاء الله .

ولا يمكن ان يقال في جواب الشك المذكور : ان المشية نوع من العلم و علم الله ليس علة لشيء ، بل العلم مطلقا تابع للمعلوم ، فتعلق القضاء في الازل والمشية فيه الى ما يختار العبد فيما لا يزال بارادة احد من الطرفين المقدورين له ، مثلاً يعلم في الازل ان الكافر يختار فيما لا يزال بارادته الكفر ، فهو لما كان فيما لا يزال كذلك ، علمه ، تعالى ، في الازل كذلك ، لانه لما علم هكذا صار كذلك ، وذلك لما ثبت من وجوب انتهاء سلسلة العلية في الكفر مثلاً الى مشيئته ، تعالى وارادته ، فعاية ما يجاب بهذا الجواب ، انما هو ما يمكن ان يقال : لو كان الكل بقضاء الله ، تعالى ، فيسقط العقاب عن الكافرا ، فيقال : ان العلم ليس بعلة ، والقضاء هو العلم كما عرفت ، لكن شبهة المشية مما لا يندفع بهذا الكلام . فقول في الجواب عنه وجوه :

الوجه الاول : ما افاده المحقق الخونسارى ، احسن الله جزاه لاسعاف مأمول ولده الاعز ، زيد جماله ، اجابة لمسئله بقوله : ان الاضطراب على اقسام ثلاثة :

الاول - ان يصدر الفعل عن الفاعل بلا شعور كالايجاب العبايعي

و الثاني - ان يصدر عنه مع شعور ، لكن بقسر قاسر ، مثل ان يأخذ احد "يداحد و يضرب بها رجلاً".

و الثالث - ان يصدر فعل عن فاعل يكون عالماً بمصلحته فيكون علمه بمصلحته باعثاً له على فعله حتى لو لم يكن له ذلك العلم ، بل لو كان له العلم بمصلحة تركه لما فعله بل تركه ٤.

والاولان اضطرار ان يسقط معهما التكليف ، واما الثالث ، فليس باضطرار وان كان صدور الفعل بعد حصول هذا العلم بطريق الوجوب و اللزوم ، سواء كان حصول العلم من نفسه اولاً ، لان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بل يحققه ، فالباطل غير لازم واللازم غير باطل .

ثم قال : فان قلت : لافرق في الحقيقة بين الاقسام ، اذ لو كان بعد حصول العلم بمصلحة محرم مثلاً ، يجب ان يصدر عنه ذلك المحرم ، فاي ذنب للفاعل في ذلك ، اذ ليس له ذنب في حصول العلم اصلاً ، ضرورة واتفاقاً . سواء قيل : ان حصوله منه بالايجاب ام لا ، و بعد حصول العلم لا يمكنه ان يمنع صدور الفعل ، بل يصدر البتة ، فاي ذنب له اذ ذلك بمجرد ان العلم والارادة من جملة اسباب الفعل ؟ كلا.

قلت : لو كان مجرد العلم سبباً موجباً للارادة او للفعل ، لكان الأمر كما ذكرته ، لكنه ليس كذلك بل العلم بالمصلحة مثلاً يصير في بعض الموارد سبباً للفعل دون مورد آخر ، كما ان الصالح والطالح مشتركان في العلم بسفعة الخمر ، و ذلك العلم في الطالح مثلاً يكون سبباً لشربه او سبباً لارادة شربه دون الصالح ، و هذا الامر هو الباعث لذم الطالح دونه .

فان قلت : حاصل ما ذكرته يرجع الى ان لمادة الطالح دخل في شرب الخمر فيكون الذنب و التوبيخ لاجله ، و هذا ليس بصحيح ، لان ذات الطالح اذا كانت موجبة للفعل المحرم ، فاي ذنب له في فعله ؟

قلت : اي فساد في ان يكون كون ذات الطالح موجبة لفعل محرم



بشرط حصول العلم له بمنفعته سبباً لاستحقاق اللوم والعقاب ، كما ان العرف اذا حاولوا المبالغة في ذم احد او مدحه ، يقولون : ان ذاته كذا وكذا .

فان قلت : اذا قال الشخص الذي فرض ان ذاته موجبة للشرب: انى ما فعل وكيف الحيلة لى ، وكلما اريد ان اترك الشرب لما امكن لى و يعثوقنى عنه ذاتى الى فعله، فكيف يجوز لومه لانه عاجز مضطرب يدنسه. قلت : انه قول منه باللسان ، اذهوليس اذا خلى وطبعه يميل ميلاً جازماً الى جانب ترك القبيح، كيف ولو كان كذلك لما كان ذاته موجبة لصدور الفعل .

فان قلت : اذا جعل الله ، تعالى ، ذاته كذلك فما العقاب واللوم عليه؟ قلت : ان كونه كذلك من لوازم ذاته و ماهيته ، والماهية ليست مجعولة بجعل جاعل بالجعل المركب ، فلم يجعل الله الماهية كذلك ، بل جعلها موجوداً .

فان قلت : لم اوجد الله ، تعالى ، مثل هذا الذات ؟ قلت : لا قبح في ايجاده ، اذا كان لمصلحة ، وكيفية المصلحة من اسرار القضاء والقدر التى نهى عن الخوض فيها .

فان قلت : لو قال هذه الذات الموجودة لمصلحة التى ضرر وجودها اكثر لاستحقاقها العقاب الدائم ، لموجده حين العقاب : لم اوجدتنى وابتليتني بمثل هذا البلاء العظيم ، مع علمك بان ذاتي كذلك ، وانا ما كنت راضياً بالوجود ، بل كل العقلاء يؤثرون مثل هذا الوجود على عدم ، لكون تمتعه يسيراً وبأذوه كثيراً .

فذكر في الجواب عنه طرقاً اربعة :

الاول - ما ذهب اليه بعض من ان الكفار لا يعذبون ابدًا، بل يخلصون منه آخرًا وان لم يخرجوا من النار ، لكن يحصل لهم حالة يلتذون

بسببها من النار كما لمسندر لانه حينئذ يمكن ان يؤثر الوجود على العدم. ورده بان هذا مخالف للاجتماع من المسلمين و مناف لضرورة الدين. الثاني - انه بعد ما ثبت ان الكافر يصح استحقاقه للعذاب وان كان لذاته مدخل في حصول الكفر، العقل يحكم بان ايجاده لافساد فيه اصلاً، بعد ان لم يجعل ذاته كذلك، وان علم موجدّه انه يصدر عنه لذاته امور يستحق بها العقاب الدائم، لان صدور هذه الامور، قد فرض انه باختياره.

الثالث - ان يقال: الوجود نعمة لا يوازنها نقمة، فمن كان مبتلى بالعذاب الدائم، فنعمة وجوده راجحة عليه و مؤثرة عند العقلاء. الرابع - مانسب اني الحكماء من ان مثل هذه الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الكثيرة التي في العالم ولازمة في وجود العالم لا بد منها، وترك الخير الكثير لاجل الشرائع قليل، شر كثير. فلا جرم يلزم وجودها في الحكمة بالعرض، و ذات الباري، تعالى، مع كونه محض الوجود والخير، يصح ان يستلزم شراً قليلاً لازماً للخير كثير بالعرض، ويمثلون لذلك مثلاً هو: ان من اراد بناء بيت، فلا بد ان يعين موضعاً للمخرج. ولا يصح الاعتراض عليه، بانه لم عينت هذا الموضع للمخرج؟ و هذا ظلم عليه.

الخامس - ما قاله الصوفية من: ان لكل اسم من اسماء الله الحسنی مقتضى و مظهراً، فتلك النفوس المبتلاة بالعذاب والقهر، مظاهر اسمه القهار و نحوه كما قال العارف الشيرازي اما على طريقة الحكمة او التصوف: در کارخانه عشق از کفر ناگزیر است

آتش کرا بسوزد گر بولهب نباشد

اتتهی ما اردنا ایراده من کلماته المفیده لما فیها من الاشتمال علی فواید عدیة.

واما الاجوبة المذكورة غير الاول فلا يخلو جميعها عن القصور، كما اعترف به هذا المدقق المذكور . اما الأول - فلا أنه لاشك لاحد ان العالم القادر الخبير بعاقبة الامور ، حيث يعلم ان ذات زيد مما يقتضى الشر و يعاقب بسببه ابد الآباد ، وحكمه حكم من يعلم ان عبده اذا ارسله الى موضع فلان ، يقتل فلاناً و يوجب بذلك العقاب والقصاص ، فانه حينئذ لو ارسله لاستحق التذم ، فكذلك العالم الخبير ، لو اوجد من يقتضى ذاته الشرور، فللكافر ان يقول: لم اوجدتني وابتليتني بهذا البلاء؟ كما لا يخفى .

و اما الثانى - فلبديهة العقل الحاكمة بان لا تقمة في وجود مبتلى بسببه بالعذاب الدائم ابد الآباد ، و لا يؤثر عاقل ذلك الوجود على العدم، الا ترى ما حكى البارئ ، تعالى ، من الكافر حين العذاب بقوله : «ويقول الكافر ياليتنى كنت تراباً» و غيرد الآيات .

واما الثالث - فالحق ان في هذا المقام كلامين :

الاول - ان في العالم خير و شر بالذات ، لكن الخيرات التى فى العالم غالبه على الشرور والشرور قليلة ، و ترك الشرور القليلة اللازمة للخير الكثيرة شر كثير ، فيجب ان لا يترك .

والحاصل : ان الاشياء على خمسة احتمالات :

احدها ، الشئ الذى لاخير له اصلاً.

والثانى ، الذى لاشر فيه اصلاً.

و الثالث ، الشئ الذى يتساوى فيه الخير والشر .

والرابع ، ما يكون خيرته غالباً .

والخامس ، ما يكون شرهته غالباً. والواجب ، تعالى ، وجود محض

و خیر محض ، فلا یمكن ان یصدر عنه القسم الاول ووجود القسم الثالث والخامس خلاف مقتضى الحکمة ، والقسم الثانى ، هو ذات الواجب الوجود ، فانه وجود محض لاجهة شرّ فيه اصلاً ، اذ الشر هو العدم ولا عدم فيه اصلاً ، والواقع هو القسم الرابع الذى خیرته غالبه ، لان ترك الخیر الكثير لاجل الشر القليل ، شرّ كثير .

وهذا ما افاده المحقق الخفری ، وقال : انه بهذا تفاخر المعلم الاول فى دفع شبهة الثنوية من ان للشر مبدءاً غير ما هو مبدء للخیر ، والتشیل بابیت والمخرج یناسب هذا الكلام ، اذ المخرج معلول لصاحب البیت و موجود ، لکنه بتبعیة بناء البیت الذى هو مقصوده بالذات . و فى هذا الكلام قد سلّم ان الشرور موجودة فى العالم و معلولة للواجب ، لکنها بتبعیة الخیرات الكثيرة .

و یرد على هذا ما اورده المدقق المذكور باباء العقل من ان یحسن ایلام شخص لان یكون غیره فى راحة و سرور ، وكيف یجوز ان یكون ذات الواجب ، تعالى ، مع كونه محض الوجود عندهم و بحت الخیر مستلزماً لمثل هذا الامر ، ولو جّوز مثل هذا لجّوز ان یكون ذاته ، تعالى ، مستلزماً لشرور كثيرة اما مساوية للخیرات او ازید منها ولا تفرقة اصلاً .

نعم اوردت شبهة اخرى هی ، انه كان ینبغى ان لا یكون شرّ فى العالم اصلاً ، لان ذاته ، تعالى ، عین الوجود ومحض الخیر والجود ، ومستلزم لوجود جمیع ما فى العالم اما بلا واسطة او بواسطة ، واستلزام مثل هذا الذات للشرّ غیر معقول ، فحینئذ کلام الحكماء فى دفعه مقبول ، ولعلمهم أبضاً اوردوه فى هذا المقام والفرق بین المقامین واضح . انتهى کلامه حسن مقامه .

وفى قوله : ولو جّوز مثل هذا الخ نظر ، لما ظهر من تحریر الكلام

من ان هذين القسمين منافيان للحكمة .  
وايضاً فى كون جواب الحكماء صحيحاً فى دفع الشبهة التى نقلها ،  
تأمل ، لان استلزام الذات التى هى خير محض — لأنه وجود محض —  
الشّر الذى مناطه العدم ، استلزام غير معقول بلا كلام ، وقد اعترف هذا  
المدقق ايضاً على ذلك المرام .

الثانى<sup>١</sup>، ان يقال ، ان الوجود خير محض لاشرفيه ، والعدم شرّ،  
والشر يعنى العدم ، لا يصدر عن موجود 'صلاً'، بل علة عدم مثله . بل  
نقول : ان الله ، تعالى ، عين الوجود والخير ، ولا يصدر عنه الشرّ، والا  
لكان فيه جهة شر وعدم البتّة. فالشرور الواقعة فى العالم انما هى شرور  
اضافية ، اى، وجودات يوصف بالشر بالإضافة ، كوجود النار فى الثوب  
مثلاً، ومصادفة القاطع للعضو المقطوع . وهذه الشرور وان استدعت  
علة موجودة ، لكن هذا الاستدعاء لامن حيث كونها شروراً، فهى من حيث  
كونها شروراً صادرة عن المبدأ الذى هو صرف الوجود — بالعرض —  
لا بالذات ، ولا استحالة فيه ، انما المحال صدور الشرّ من الخير بالذات،  
ولم يلزم ذلك . وهذا ما افاده المحققون .

وقال بعض منهم فى كيفية دخول الشرّ فى القضاء الالهى: انه مقتضى  
الهيولى الامكانية الغاسقة الموجبة للاعدام والشرور ، والمحال صدور  
العدم عما هو وجود محض، لاعتن الممكنات المخلوطة بالوجود، فالعدم  
مستند اليه ، تعالى ، بالواسطة .

و لعله باحد من هذين الوجهين كان تفاخر ارسطاطاليس المواظب  
بالتسييح والتقديس . ولا يرد حينئذ ما اورده هذا المدقق، كيف ولم يصدر  
عن الواجب الوجود وهو خير محض واستلزمه شرور ولا محذور فيه،

اذاً يصدر عنه الشر ،

نعم مع هذا يمكن ان يقال : لم اوجد الواجب وجوداً يستلزم شروراً  
وأعداماً غير متناهية ، ولا ينقطع ذيل الاشتباه .

واما مقالة الصوفية، فهي مما لم يصل اليه افهام المنغمسين في الظلمات  
انهيولانية ، ولا يمكن ان يعتقد شيئاً قبل او ان تصوره ، فالاولى الاحالة  
على اهله .

والمدقق المذكور بعد عدم قبول شئ منها ، افاد في دفع الشبهة انه  
شبهة في مقابلة الضروري ، فلا يسمع ، واطال الكلام بما ذكره يطول ،  
مع ان الاختصار مستون .

فيض ربّانيّ

[ في لية وجود الكافر ]

وسنحلي في هذا المقام انه يمكن ان يقال بعد ما مر من ان الشرور  
هي مقتضيات الذوات الامكانية، والاعدام مما اوجبها الهيولى الظلمانية،  
ولا يجوز نسبتها الى من هو صرف الوجود و منبع الجود ، في جواب من  
قال : لم اوجد ذاتاً مقتضية لأنواع الشرور الخالية عن شعاع الخير و  
النور ، انه لا شك ان في ايجاد الحوادث لا بد من مادة واستعداد على  
طريقة الحكماء حتى لا يلزم الترجيح بالمرجح ، بناءً على ان العلم  
بالأصلح لا يجوز ان يصير مرجحاً لوقوعه في وقت دون وقت لما حقق في  
موضعه ، فلما استعد مادة زيد لافادة الوجود ، اما ان يفاض عليه الوجود  
من المبدء الفياض ام لا ، وعلى الاول يلزم اما البخل ، او عدم العلم  
بالاستعداد ، والنقص ، اذ لولا احد من هذه الثلاثة لوجب افاضة الوجود  
لمن استحق الوجود ، كيف وقد حقق ان الواجب فاعل بالوجود الذاتي،  
والجود هو افادة ما ينبغي للعوض ولا غرض ، فيجب على الواجب

بارادته الكاملة الذاتية ، افادة ماينبغي وهو الوجود لمن يستحق الوجود ،  
و هو الشق الثاني المطلوب المندفع به اصل الشبهة .

والحاصل : ان الواجب لما علم ان مادة زيد صارت مستعدة للوجود ،  
اذا فاده الوجود بالوجود لذاتي ، ولما صار موجوداً صار منشئاً للشروع  
والنقائص ، فاستحق بذاته اللوم والعقاب ، فيجب ان يعاقبة بمقتضى  
الوجود الذاتي الذي هو افادة ماينبغي ولولم يعاقبه لكان ظالماً اذا الظلم  
هو وضع الشئ فى غير موضعه ، و هل عدم معاقبة من هو مستحق للعقاب  
الاوضاعاً له فى غير موضعه ، فاللوم لزيد ولا يرد على الواجب شرع مناف  
للحكمة والعدالة . ولعل هذا هو الحق الذى لا يعتريه نقص و فتور .

واما العلم بالاصح الذى يقولونه المرجح فى وضع الحوادث فى  
مواضعها ، ففيه مع قطع النظر عما اورد عليه من انه مستلزم للدور ، لان  
العلم تابع ، فلا يصير متبوعاً ، ما لا يخفى لاستلزام كون افعاله ، تعالى ،  
معللة بالأغراض الموجبة للاستكمال ، وهو مما ينقبض عنه ارباب الكمال  
وسيرد عليك ، ان شاء الله ، نبذة من هذا المقال .

### الوجه الثانى<sup>٢</sup>

ما افاده سيد الاعاظم المدعى لثالثية المعلمين فى قبساته بعد ايراد  
الشبهة على ما نقلنا عنه بقوله : « والوجه فى ذلك ما اورده و حققته  
فى كتاب الايقاظات ، و تلخيصه : انه اذا انساق العلل والاسباب المترتبة  
المتساوية بالانسان ان يتصور فعلاً ، و يعتقد انه خير - حقيقياً كان

١ - فيه ان ترك ايجاد الكافر شر قليل بالنسبة الى العذاب الدائم  
الذى استحقه بذاته و قد مر ان الشر القليل المستلزم لعدم الكثير اولى  
فى الحكمة فتأمل .

٢ - من الوجوه التى ذكرت فى الجواب .

او مظلوناً او انه نافع فی خیر حقیقی او مظلون - انبعث له من ذلك تشوق اليه لامحالة ، فاذاتأكد هيجان الشوق واستتَم نصاب اجماع الشوق ، تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاولدية ، فان تلك الهيئة الشوقية المتأكدة الأكيدة الاجماعية المعبر عنها بالارادة، حالة شوقية اجمالية للنفس ، بحيث اذا ما قيس الى الفعل نفسه وكان هو الملتفت اليه باللاحظ بالذات، كانت هي شوقاً وارادة بالنسبة الى نفس الفعل ، وأما اذا قيست الى ارادة الفعل والشوق الاجماعي اليه وكان الملحوظ الملتفت اليه تلك الارادة الاجماعية لانفس الفعل، كانت هي شوقاً وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر مستأنف وارادة اخرى جديده ، وكذلك الأمر في ارادة الإرادة ، وارادة ارادة الإرادة الى سائر المراتب التي في استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات ويلاحظها على التفصيل، فكل من تلك الارادات الملحوظة بالتفصيل يكون بالارادة والاختيار ، و هي بأسرها مضمّنة في تلك الحالة الشوقية الاجماعية انبساطاً بارادة الفعل واختياره .

لست اقول : تلك الارادات هي ارادة الفعل بعينها ، بل اقول للنفس المشوقة المريدة المختارة للفعل ، حالة شوقية اجمالية - اجماعية خـلـ صالحة لان يفصلها العقل الى ارادة الفعل وارادة الارادة وارادة الارادة الى حيث يصح لحاظ العقل على سبيل التفصيل بالفعل ، والترتيب بين تلك الارادات بالتقدم والتأخر بالذات ليس يصادم اتحادها في تلك الحالة الاجماعية بهيئتها الوجدانية ، فان ذلك انما يتمتع بالكمية الاتصالية و الهوية الامتدادية لا غير ، فلذلك قالوا ، ان المسافة الانية يستحيل ان تنحل الى مقدمات و مؤخرات بالذات هي اجزاء تلك المسافة وابعاضها، بل انما يصح تحليلها الى اجزائها وابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان .

واما الحركة القطعية المتصلة الواحدة المنطبقة على تلك المسافة



المتصلة الشخصية ، فان العقل بمعونة الوهم يحللها الى ابعاضها المترتبة بانساقية والمسبوقية بالذات ، و سبيل الارادة فى ذلك سبيل العلم ، فاهما يرتضعان فى الحكم من ثدى واحد ، وتناعها القريحة العقلية فى مهد واحد ، والبيان التفصيلتى هناك على ذمة كتاب الايقاظات .

فاذن نقول فى اراحة الشك : ان ريم انه يلزم حصول الارادة من غير ارادة واختيار ورضى من الانسان بالقياس اليها ، فقد بزغ لك بطلان ذلك ، وان ريم انه يجب انتهاء استناد الارادة فى وجودها ووجوبها انى القدرة التامة الوجوبية والارادة الحقبة الربوبية ، فقد عرفت ان ذلك هو الحق لا يحصى عنه العقل الصريح «ولا يأتى الباطل من بين يديه ولا من خلفه» وانه «لا جبر ولا تفويض ، ولكن امر بين الأمرين» .

و بالجملة لافرق بين الفعل و بين ارادة الفعل فى صدورهما عن الانسان بالارادة والاختيار وفى وجوب انتهائهما فى سلسلة الصدور و الاستناد الى ارادة الفاعل الواجب بالذات جل سلطانه ، وكيف يصح للممكن بالذات وجود و وجوب لامن تلقاء الاستناد الى الموجود الواجب بالذات انتهى كلامه ، رفع مقامه .

ولا يخفى ما فيه اذا اتزاع شئ من شئ لا بدله من مصحح للاتزاع ، واتزاع الارادات الغير المتناهية من حالة واحدة لعلّه اختراعى بحت ، اذهذا الامر هو حقيقة ارادة للفعل لا ارادة الارادة ولا ارادة ارادة الارادة ، واتزاعها عنه هل هو كاتزاع العلم من الجدار والفرق غير ظاهر ، وانكار جمال المدققين لذلك فى حاشيته على شرح مختصر الاصول ، ان جميع الممكنات من حيث المجموع فى حكم ممكن واحد فى جواز ملابيان الانعدام عليها بالكلية كما ذكرها المحقق الخفرى ، اندفع هذا الكلام .

والحق ان اراد صدر الحكماء اراد لامحيص عنه .

و لجمال المدققين ايرادات على صدر المحققين سخيقة عند المتأمل،  
تركناها احالة على من تأمل فيها في حواشيه على شرح مختصر الاصول.

### الوجه الثالث :

ما ذكره صدر الافاضل حيث قال بعد تقرير الاشكال : والجواب ان  
المختار ما يكون فعله بارادته لا ما يكون ارادته بارادته ، والا لزم ان  
لا يكون ارادته ، تعالى ، عين ذاته ، والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل  
صدر عنه الفعل والا فلا ، لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل ففعل والا  
لم يفعل ، على ان لاحد ان يقول : ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود  
الوجود ولزوم اللزوم ، من الامور الصحيحة الاتزاع و يتضاعف فيه  
جواز الاتزاع الى حد لكن ينقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذاهن  
الفارض لعدم التوقف انعلت هناك في الخارج . انتهى .

واورد عليه جمال الملة ، زيد جماله ، بقوله : «ولا يخفى ان ما ذكره  
اولاً كلام حق ، لكن ليس مما يدفع الشبهة و ينفع في قلعه و قمعه ،  
اذما زاد على ان المختار ما يكون فعله بارادته لا ارادته ، بارادته ، والكلام  
في انه اذا لم يكن ارادته بارادته ، فكيف يتحقق معنى الاختيار فيه على  
ما علمت مفصلاً ، وليس الكلام في اطلاق لفظ المختار حتى يكفي ما ذكره ،  
فالتعويل على ما ذكرنا تفصيلاً . انتهى .

وهذا اشارة الى ما نقلنا عن والده الماجد ، حسن بهاؤه .

ولا يخفى على احد من المتأملين ان كلام صدر الاماثل هو مجمل  
ما افاده هذا الفاضل في ضمن التفصيل الذي نقلناه عنه ، ولا يرد عليه شيء ،  
نحصل كلامه ان بمجرد كون الارادة من الغير ، لا يلزم كونه مضطراً في  
فعله بارادته ، والمختار ما يكون فعله بارادته لا ارادته بارادته ، فلا اضطرار في  
انفعل ولا خدشة فيه .

ولا يريب من تأمل فيما اسلفناه ، ان ارادته مستندة الى الارادة الواجبية و يلزم حصول الارادة عنه من غير اختيار في حصول الارادة ، لأن الارادة لما كانت حالة وجودية شوقية فهي معلول اما لهذا المريد ، فيجب ان يكون بحالة شوقية اخرى بالبدية ، وهكذا فيجب ان ينتهي الى الواجب ، فيكون احدى من اراداته مستندة الى الارادة الوجوبية ، فلا يكون مختاراً في احدى اراداته ، وهل هذا الاضطراباً .

فلنا ان نختار الشق الاول ونستدل على لزوم الاضطراب .

و قال تلميذه الارشد الصدر الامجد بعد كلام : « واما ثالثاً ، فان لنا ان نأخذ جميع الابداعات بحيث لا يشذ عنها شيء ، و نطلب ان علتها اى شيء هي ؟ فان كانت ارادة اخرى ، لزم كون شيء واحد خارجاً و داخلان بالنسبة الى شيء واحد ، بعينه — هو مجموع الارادات — و ذلك محال ، وان كانت شيئاً آخر ، لزم الجبر في الارادة » انتهى .

اورد عليه اجمال المدققين ، زيد بهائه ، ب : « انه يجوز ان يكون علة المجموع هي مافوق الارادة الاخيرة ، و هكذا اذا نقل الكلام في ذلك المجموع ايضاً ، ولا يلزم الجبر ولا تحقق ارادة اخرى » انتهى .

ولا يخفى انه لو بنى الكلام على المقدمة المشهورة البديهية القائلة لعلة مكابرة مع ما يقتضيه بديهية العقل ، كيف و هو نفسه قد اورد على السيد المذكور ب : « أنه كل من راجع وجدانه يحكم بفساد هذه المقالة وانه ليس هناك الارادة واحدة ، وليس مما يمكن تحليله الى ارادة الارادة ، فتبصر » انتهى .

---

١ - مراده من جمال المدققين ، هو جمال المدققين الاقاجمال الدين ابن الاقاحسين الخوانسارى استاد الكل .

١ - ولا يخفى عليك ، جمال المدققين توجه باين نكته نقرموده كه  
←

و اما علاوه التي ذكرها ، فحاصله ان الارادات امور ينتزعها العقل ولا تحقق لها ، لان الارادة شيء واحد اجمالي يفصلها العقل الى الارادات ، كما نقلنا عن السيد ، كلف و هذا الصدر لا يقول به واذا كانت الارادات اعتبارية فلا يلزم التسلسل .

واظهر ما يرد عليه انه اذا كان صدور الارادة من ارادة اخرى لزم تحقق هذه الارادة فيلزم تحقق الارادات الغير المتناهية بالفعل و قياس الارادة بالعلم والوجود قياس مع الفارق ، اذ ليس علم العلم علة للعلم ولا وجود الوجود ، ولو كان لكان كما لا يخفى على اولى الأذهان . و ههنا كلام آخر نركناه لذوى العرفان .

#### الوجه الرابع

ما هو اخس الجميع كما ان الاول احسنها ، و مناطه تجويز الترجيح بلامرجح على ما يقولونه الاشاعرة ، و هو مختار الفاضل القزويني ، ادله الله بالطريق الديني ، بان يقال : ان الفاعل المختار لما كان له ان يفعل و ان لا يفعل ، كان علة كل من طرفي الفعل ، هو نفسه ، فذاته كافية في الفعل و عدمه ، فقد يفعل وقد لا يفعل ، بلا وجوب و لزوم ، اما بلا حاجة الى داع اصلاً كما هو مذهب الاشاعرة او مع حاجة اليه ، لكن سواء كان راجحاً في نظره على داعي الطرف الآخر او مساوياً او مرجوحاً ، كما هو مذهب هذا الفاضل .

وما يرد عليه من ان ارادته لفعله اما بسبب ارادة آخر او مرجح آخر

→ ارادة مستقل قائم بذات اختصاص بفعل بالذات و مستقل دارد لذا مختار من جميع الجهات حق اول تعالى است و غيره فعله لا يخلو عن اضطرار و الانسان مختار في عين كونه مضطراً ج ل -

ام لا؟ وعلى الاول يلزم المحذور ، و على الثانى يلزم ترجح احد طرفى الارادة المتساويتين على الآخر بدون مرجح ، فيلزم الترجح بلامرجح ، وهو محال بالبدية والاتفاق .

اجاب عنه : بان الارادة ليست امراً موجوداً متوسطاً بين الفاعل المختار وفعله ، بل هو امر اعتبارى يتنزع من الفعل حال وجوده بل الفاعل هو ذاته بذاته قديفعل وقد لا يفعل اما بلا حاجة الى داع او معها ، كما عرفت ، و اذا كان ذاته بذاته فاعلاً ، نختار انه لا يجب صدور الفعل عنه حينئذ ، ولا يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر ، بل ذات الفاعل رجح وجوده فى ذلك الوقت و فعله ، ولم يرجحه فى وقت آخر ولم يفعله ، بدون سبب آخر لفعله ولعدمه ، و هذا ليس ترجحاً بلامرجح بل هو ترجيح بلامرجح ، ولا استحالة فيه ، وانما الترجح بلا مرجح هو وجود الممكن بلاعلة و هو باطل بدية واتفاقاً ، وهو لا يلزم ههنا ، ولا يلزم من كون الارادة اعتبارياً عدم كون الفاعل مختاراً ، اذ لانسلم ان المختار من يكون الارادة متوسطة بينه و بين فعله و يفعل بسبب الارادة بل المختار من يكون عالماً بما يفعله و يكون مع ذلك له صفة يعبر عنها بالتمكثن من الفعل والترك ، وهذه الصفة موجودة فى كلتا حالتى الفعل و عدمه ، و يفعل و يترك الفاعل بذاته لا بواسطة امر آخر ، و بعد الفعل والترك نتنزع منها ان الفاعل اختار ذلك الطرف ، فيكون الاختيار بهذا الاعتبار امراً اعتبارياً منتزعا من الفعل وتركه بعد وقوعهما ، لانه مبدء حقيقية او اضافية حاصلة فى المختار متقدمة على الفعل والترك .

و هذا ما ذكره جمال المحققين فى تلخيص كلامه ، و هذا هو شبيه الاختيار الجزافى الذى يقولونه الاشاعرة ، و يلزم منه الجزاف والعبث ، اذ لو فعل فاعل فعلاً بلا سبب و علة خارجية ، ليعتدونه العقلاء سفهاً و عبثاً يحكم بذلك بدية العقل .

وايضاً يحكم بديهة العقل بان الفاعل اذا فعل فعلاً، حصل له حالة شوقية متحققة يصير مبدء الفعل بسببها ، ولولاها لما فعل .  
ولما كان هذا المقال مخالفة للبديهة وموجباً للسفاهة ، اعرضت عن الكلام فيها ، فتأمل في المقام فانه مما قل ان لم يزل فيه الاقدام .

#### اتمام كلام في هذا المقام

و اذا تأملت فيما تلوناه عليك ، ظهر ان الهداية والضلال والخير والشر كلها منتبهة الى ارادته وقضائه وقدره ، فالكل بقضاء الله وقدره وهي واجبة بذلك و لكن بتوسط علل من ادراكاتنا وارادتنا ، فاجتماع تلك الامور مع ارتفاع المانع علة تامّة لوجود ذلك الامر المقدر المقضى، ويكون ممكناً بالقياس الى كل واحد منها ، ولما كان العلة الأخيرة هي ارادتنا ، فالفعل اختياري لنا .

فان قلت : ان الله اعطانا الاختيار والقدرة ، فلاختيار .  
قلنا : اعطانا ليلونا ايننا احسن عملاً، فلا اضطراره لاينا في الاختيار به.  
فاذن نحن في مشيئتنا مضطرون، واذا تحققت المشية اطاعت القدرة لها فيتحرك الاعضاء فيوجد الفعل، فنحن اذن مجبورون في عين الاختيار، ومختارون في عين الجبر ، فليس جبراً محضاً ، فان لمشية العبد دخل فيه ، ولا اختياراً محضاً ، لأن العبد في هذه المشية مضطّر ، وهذا معنى: « ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين » و يشيد اركان هذا التوجيه التوجيه الاخبار الواردة في كتب الاخبار وقد مرّ طرفاً منها ، ومنها: انه قال امير المؤمنين ، عليه السلام ، لسائل : « ان زعمت انك بالله تستطيع ، فليس اليك من امر شيء ، وان زعمت انك مع الله تستطيع ، فقد زعمت انك شريك معه في ملكه ، وان زعمت انك من دون الله تستطيع ، فقد

ادّعت الربوبية من دون الله عز و جل . فقال السائل: لا بل بالله استطيع، فقال اما انك لو قلت غير هذا لضربت عنقك .»

و عن رسول الله ، صلى الله عليه وآله: من زعم ان الله تبارك و تعالى، يأمر بالسوء والفحشاء ، فقد كذب على الله ، ومن زعم ان الخير والشر بغير مشيئة الله ، تعالى ، فقد اخرج الله من سلطانه ، و من زعم ان المعاصى بغير قوة الله ، فقد كذب على الله ، ومن كذب على الله ادخله النار .

وعن ابي عبد الله عليه السلام «الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون، والله اعز من ان يكون فى سلطانه ما لا يريد .»

واحاديث على هذا المعنى مستفيضة ، وفى الآيات ما يدل على هذا المعنى مما لا يحصى ، منها قال ، تعالى : « قل لن يصيبنا الا ما كتب لنا »<sup>١</sup> . وقوله ، تعالى : وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى<sup>٢</sup>، حيث جمع تعالى، بين مرتبى اثبات الرمي و نفيه و غيرهما من الكلمات التامة الالهية .

### شبهة اخرى

وهى ان بعد الاعتراف بان الاقضية سابقة والاقدار جارية ، والكل مشيئته فمافائدة التكليف ؟.

والجواب : ان الاقضية سابقة على ان اسباب الفعل الصادر عن العبد كما انها اسباب داخلية كالعلم والارادة ، يكون اسباب خارجة ايضاً كالوعد والوعيد مثلاً، فان ذلك كله مهيجات لوجود الافعال و محركات للاشواق و موصلة الى الارزاق، وهذه ايضاً اسباب جعلها للعبد بحسب قدره و قضائه لربط بينه و بين الفعل، كما جعل شرب الدواء سبباً لحصول الصحة فى المرض والاوزاع الفلكية اسباباً للحوادث اليومية، فالسبب

و المسبب كلاهما من القضاء و مستندان الیه ، تعالی ، هذا ما قال النبی  
حين سئل عنه : انحن فی امر فرغ منه او امر مستأنف ؟ فی امر فرغ منه  
و فی امر مستأنف .

و سئل : هل یغنی الدواء والرقیة من قدر الله ، تعالی ، ؟ قال :  
و الدواء والرقیة من قدر الله ، تعالی .

و سئل امیر المؤمنین ، علیه السلام ، عند انحرافه من جدار یریدان  
ینقض ، اتفر من قضاء الله ؟ قال : « افر من قضاء الله الی قدره » .

وقال النبی ، صلی الله علیه وآله : سبق العلم وجف القلم و تم  
القضاء بتحقیق الكتاب و تصدیق الرسالة والسعادة من الله والشقاوه من  
الله عز وجل .

فان قيل : فما فائدة غیبة ستر القدر عن الاذهان ؟  
قلنا : لتتمیم العبودیة ، بل هذا ایضاً مقضی لیکون من اسباب صدور  
الافعال عن العبد ، وكذلك الابتلاء بانواع البلیا اظهر لما كتب لنا او  
علینا والثواب والعقاب من الامور اللازمة للافاعیل .

### شبهة و دفع

وقد سبق ذکرها وهو ان الله امر بالرضا بالقضاء والقضاء تعلق بالكفر  
فیلزم الرضا بالكفر .

والجواب : ان القضاء عبارة عن حکم الهی والرضا بالحکم لا یتدعی  
الرضا بالمقضى والمحکوم علیه ، فلا یلزم من کون الحکم الذی من طرف  
الحق خیراً ان یکون المحکوم به الذی من جانب العبد خیراً ، کذا افاده  
فیض العلماء العاملين ، والله لا یضیع اجر المحسنین .



## اشارة فيها انارة

في تحقيق حديث قاله انصديق عليه السلام :

« امر ابليس ان يسجد آدم ، وشاء ان لا يسجد ، ولو شاء ان يسجد  
لسجد » .

والتحقيق ان الامر ارادى و تكليفى، والاول غير متخلف عن الوقوع  
قال ، تعالى : اذا امرنا بشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون : ولا يصل  
الى العبد هذا الأمر ولا دخل لهم فيه .

و الثانى، يصل اليهم بواسطة الانبياء والمطلوب بذلك الامر قد يكون  
وقوع المأمور به اذ كان موافقاً لمشيئته السابقة كصلاة المصلى، وقد يكون  
المطلوب نفس الامر المذكور بدون وقوع المأمور به ، لحكم ومصالح  
مقضية ، وهذا القسم من التكليفى غير واقع البتة، كذا افيد وهو سديد.

طريق عرفاننى و سبيل وجداننى

[ طريقة الصوفيه فى معنى الامر بين الامرين ]

هذا الذى سلكناه فى تحقيق هذا المقام طريقة ذوى البحث من  
العلماء الاعلام ، واما طريقة اهل الكشف والالهام من العرفاء الكرام  
والصديقين العظام فهى يحتاج الى تصفيه فى الافهام و تخلية عن رذائل  
الاهوام ، ولا بأس ان نذكر طرفاً منها ، لان تمام الكلام ولا فهم السرام ،  
فانه ولى الانعام ، وهى انه قد مر ان المخلوقات المتباينة الذات<sup>٢</sup>

١ - س ٣٦ ي ٨٢ . انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون .

٢ - التوحيد الثلاث، الاول : توحيد الذات و هو ان لا يرى فى الوجود  
الا واحداً ، و يعلم ان الموجود الحقيقى واحد وانما الكثرة فيه فى  
حق من تفرق نظره كالذى يرى من الانسان مثلاً رجله ثم يده ثم وجهه  
←

قد اجتمعتها حقيقة وحدانية الذات الهية الصفات بوجود جمعي وحداني، لان المركب من المجموع هو الواجب ، تعالى ، عن الكثرة في الذات ، بل ذاته مباينة الذات من جميع المخلوقات و مع مباينته و بساطته انبسطت على هياكل الموجودات ، فالافعال الصادرة عن الكل صادرة عنها من ذلك الوجه المنسوب الى الحق ، تعالى ، شأنه ، فكما ان وجود زيد شأن من شئونه فكذلك فعله فعل من افعاله وصفاته من صفاته، ولذلك قال ، تعالى ، و ما تشاؤون الا ان يشاء الله<sup>١</sup> ، فاثبت المشية للعبد ثم نفى عنه، فانفعل للعبد ، بل للخالق و هو الحق الفائق ، و هذا معنى الامر بين الامرين فلا جبر بمباشرة العبد ولا تفويض، لان فعلك متقوم بفعله، وهذا سر التوحيد الثلاث كما بيناه ايضاً سابقاً ، و نعم ما قيل : قد ثبت ان الارض تحت تأثير السماء باذن الله و هو تحت ذل تسخير الملكوت باذنه ، وهي في قيد اسر الجبروت باذنه ، وهي مقهورة بقهر القهار و هو الغالب على امره و ارجلهم معقولة بعقال مشيته .

ولنختم الكلام بكلام خير الانام عليه التحية والسلام حيث قال :  
«اعوذ بعفوك من عقابك» وهذا توحيد الافعال «واعوذ برضاك من سخطك»

→  
ثم راسه ، فيغلب عليه كثرة ، فان رأى الانسان جملة واحدة لم يخطرباله الاحاد بل كان كمدرک الشئ الواحد .

والثاني : توحيد الفعل و هو ان لا يرى فاعلاً سوى الله تعالى بان يرى الاشياء الكثيرة و يعلم انها بجملتها صادرة عن فاعل واحد على الترتيب و ذلك بان يعرف سلسلة الاسباب و كيفية تسلسلها و ارتباط اول السلسلة بمسبب الاسباب ، فصاحبه بعد في تفرقة لانه يرى الافعال وكثرتها و ارتباطها بالفاعل ، فهو انقص من الاول ، والثالث : توحيد الصفات وهو...

وهذا توحيد الصفات «واعوذ بك منك» وهذا توحيد الذات . ولا يخفى ان الكلمة التامة التوحيدية اعني لاله الا الله ، جامعة لتلك المراتب ، و الله موصلة الى المطالب فانه الغالب على كل غالب .

### التحفة السابعة

في تحقيق البداء (١) على طريق فرقاني و مقام برهاني

واعلم انه قد ورد في الحديث عن الصادق عليه السلام : «ما عبد الله بشئ مثل البداء» وفي حديث آخر : «ما عظم الله بشئ مثل البداء» ولما كان ظاهر البداء موهماً لاستلزام حدوث علمه ، تعالى ، بشئ بعد جهله به ، لان البداء في اللغة ظهور رأى لم يكن ، انكره الامام الرازي و شنع على الإمامية تشنيعاً عظيماً ، مع ان الآيات متظافرة في تحقق المحو و

١ - البداء في اللغة ظهور الشئ بعد خفائه و هو ممتنع بالنسبة اليه سبحانه كما وقع التصريح به في الاخبار الواردة في البداء وغيرها فالمعنى الصحيح له هو ظهور اسباب و علل تقتضي في ظاهر النظر او في الواقع امراً و مسبباً يستبعد في العادة او يمتنع تخلفه عنها ، و فقد اسباب امر آخر بحيث يجزم العقل عادة بعدم حدوثه مع انه سبق في علم الله سبحانه حدوث الامر الثاني و عدم حدوث الاول لوجود مانع او فقدان شرط في الاول و لحدوث اسباب تقتضي بانفرادها او انضمامها الى الاسباب المتقدمة الامر الثاني او لمصاحبة و غرض و حكمة في ايجادها و نقضها او صرفها الى غيرها بانفرادها او مع انضمام غيرها مع علمه سبحانه لذلك قبل اليجاد ، وكثيراً ما يتخيل الغافل من العناد ذلك لجهاه بان تلك الامور يقتضي غير مازعمه و انما مهدت لغير ماسبق الى و همه فيزعم انها الامر فلما تبين له انها لغيره ، آمن واقر بالجهل ، و علم انه ، تعالى ، على كل شئ قدير . ملا حيدر على بن ملا ميرزا الشيرواني .

الاثبات ، فما هو جوابه هناك ، فهو جوابنا ههنا .

فنقول : قد قيل فى تحقيق البداء وجوها :

الاول - ما ذكره المعلم الثالث فى نبراس الضياء ، وهو : « ان البداء منزلته فى التكوين منزلة النسخ فى التشريع ، فما فى الامر التشريعى و الاحكام التكليفية نسخ ، و ما فى الامر التكوينى والمكونات الزمانية بداء ، فالنسخ بداء تشريعى والبداء كانه نسخ تكوينى ، ولا بداء فى القضاء ولا بالنسبة الى جناب القدس والملائكة القدسية و فى متن الدهر الذى هو ظرف مطلق الحصول القار والثبات البات ووعاء عالم الوجود كله ، وانما البداء فى القدر وفى امتداد الزمان الذى هو افق النقص و ظرف التدرج ، وبالنسبة الى الزمانيات و فى اقليم المادة ، وكما حقيقة النسخ انتهاء الحكم التشريعى و انقطاع استمراره لارفعه وارتفاعه ، لاعتناء الواقع ، فكذا حقيقة البداء عند الفحص البالغ ، ابتات استمرار الامر التكوينى و انتهاء اتصال الافاضة و مرجعه الى تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الافاضة ، لانه ارتفاع انمعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه فى حد حصوله » .

[تحقيق فى لوح المحر والاثبات]

الثانى - ما ذكره صدر الافاضل فى شرحه على الكافى ، و هو : « ان اقوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما يقع من الامور دفعة واحدة ، لعدم تناهى تلك الامور بل انما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً مع اربابها و عللها على نهج مستمر و نظام مستقر ، فان ما يحدث فى عالم التكون والفساد فانما هو من لزوم حركات الافلاك المسخرة لله و نتائج بركايتها ، فهى تعلم انه كلما كان كذا كان كذا ، فمهما حصل لها العلم باسباب حدوث امرٍ فى هذا العالم فينتقش فيها هذا الحكم وربما تأخر بعض

الاسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقية الاسباب  
لولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك لعدم اطلاعها على سبب  
ذلك السبب ، ثم لما جاء اوانه اطلعت عليه و حكمت بخلاف الحكم  
الاول فيمحي عنها النقش الاول و يثبت فيها النقش الثاني . مثلاً: لما  
حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لاسباب يقتضى ذلك  
ولم يحصل له العلم بتصدقته الذى سيأتى به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعها  
على اسباب التصديق بعد ، ثم لما علمت به وكان موته بتلك الاسباب  
مشروطاً بان لا يتصدق ، فيحكم اولاً بالموت و ثانياً بالبرء ، واذا كانت  
الاسباب متكافئة لوقوع امر ولا وقوعه ولم يحصل لها العلم برجحان  
احدهما بعد لعدم مجرى اوان سبب ذلك الرجحان بعد، كان لها التردد  
فى وقوع ذلك الأمر ولا وقوعه ، فيتنقش فيها الوقوع تارة واللاوقوع  
اخرى ، فهذا هو السبب فى البداء والمحو والاثبات والتردد، فاذا اتصلت  
بتلك القوى نفس النبى او الامام ، و قرء فيها بعض تلك الامور فله ان  
يخبر بما رآه ، و اما نسبة جميع ذلك اليه ، تعالى ، فلأن كل ما يجرى  
فى العالم الملكوتى انما يجرى بارادة الله تعالى ، بل فعلم بعينه فعل الله،  
سبحانه حيث انهم ، لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون، و  
اراداتهم مستهلكة فى ارادته ، تعالى ، و مثلهم كمثل الحواس للناس ،  
كلها هم بامر محسوس ، امتثلت الحواس لما هم به ، فكل كتابة تكون  
فى تلك الألواح فهو ايضاً مكتوب لله بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم  
الاول ، فيصح ان يوصف الله ، تعالى ، بذلك وامثاله ، وما فى القضاء  
اعنى عالم العقول واللوح المحفوظ محو المحو واثبات الاثبات ومحو  
الاثبات واثبات المحو ، وهو ام الكتاب، لاحاطته بكل اجمالاً، ومحل

اتقدر هو عالم النفوس الكلية الفلكية ، و هو الكتاب المبين ، لظهور الاشياء فيها تفصيلاً ، و كتاب المحو والاثبات ، هو النفوس المنطبعة الفلكية ، قال تعالى : و يحو و يثبت وعنده ام الكتاب<sup>۱</sup> . و قال ايضاً : و لا رطب و لا يابس في كتاب مبين<sup>۲</sup> .

### الوجه الثالث :

ما ذكره بعض المحققين بان جميع الامور اولاً و آخراً اوابطناً و ظاهراً منتقشة في اللوح المحفوظ و منه يفيض الامور الى النفوس العلوية والسفلية ، فقد يكون المفاض العالم المطلق او المنسوخ حسب ما يقتضيه الحكمة من الفيضان في ذلك الوقت و يتأخر المبيّن الى وقت يقتضى الحكمة فيضانه فيه ، و هذه النفوس الفلكية و اشباحها يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات ، و البداء عبارة عن التغير في ذلك الكتاب .

### اتمام للكلام

#### [ وجه تسمية التغير بالبداء ]

و اعلم ان الآيات والاعبار بدل على ان الله ، تعالى خلق لوحين ، اثبت فيهما ما يحدث في الكائنات ، احدهما اللوح المحفوظ ، و لا تغير فيه و هو علمه ، تعالى ، السابق ، و الآخر لوح المحو والاثبات فثبت فيه شيئاً ثم يحويه لحكم كثيرة ، مثلاً يكتب ان عمر زيد خمسين سنة ، فلما تصدق يحويه و يثبت ستين سنة و التغير الحادث في هذا اللوح بداء اما لانه يشبه به اولانه يظهر للملائكة او للخلق اذا اخبروا بالاول خلاف ما حكموا به اولاً .

واعلم : ان التوجيهين الاخيرين قريب المخرج من ينبوع واحد حيث ان بنائهما على ان لوح البداء هي النفوس الفلكية ، وزاد الاخير النفوس السفلية ايضاً ، وهذا نفاير سهل عند من هو اهل ، كما لا يخفى .

كلمة جامعة و لمعة لامعة

واعلم انه قد سنح لى بعد التأمل فى كلمات القوم بركات انفسهم الزكية ، كلمة جامعة يجمع بين مراتبهم النقية ، و هي ان البداء عبارة عن تجدد الشئ بعد مالم يكن و ذلك يتصور مع قطع النظر عن النسخ فى الشرايع والاحكام فى امور ثلاثة : الافعال ، والمشيئة ، والعلم .

اما فى الافعال ، و هو التغير الحادث فى الوجود بان يظهر منه ، تعالى ، فى كل وقت اثر وفعل لم يكن قبله بحسب الاستعدادات المتجددة الحادثة فى المواد الهيولانية السائلة بالسنة قابليتها حدوث صورة و محو صورة اخرى ، و هذا معنى قوله ، تعالى ، «كل يوم فى شأن» والمراد من اليوم هو اقل ايام الوجود ، و هذا الكلام مما يصح بطريقتى البحث والكف ، رداً على اليهودية حيث قالوا : «يد الله مغلوله ، غلت ايديهم»<sup>٢</sup> و يكون حينئذ لوح المحو والاثبات صفحة الكائنات . و هذا ما افاده السيد الاعظم ، و يصح بذلك الاحاديث الواردة فى البداء ، لان عبادة الله ، تعالى ، و تعظيمه ، انما تتحقق كل منهما بالاعتقاد بانه هو الحق الثابت الفاعل و بيده ازمة الامور .

واما فى المشيئة فنقول : لا يخفى ان المشيئة الذاتية التى نفس ذاته لا يقبل التغير وله ، تعالى ، مشيئة حادثة ، و هي عبارة تهيؤ الأسباب لوجود شئ فى صفحة الوجود بمقتضى الجود ، و علم ان لهذا الوجود

سبب خفی لو اتفی لاتفی ذلك الشئ ، فربما كان وجود ذلك السبب انخفى غير مطابق للمصالح الكونية ، فلذا لا يتحقق ذلك الشئ و يصدق ان مشيئته ، تعالى ، بعد ما تعلقت بوجوده تعلقت بعدمه ، و هذا قوله ، عليه السلام « وان الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء » و هذا معنى ما قال انصادق عليه السلام بعد فوت ولده اسماعيل ، « انه بدالله فيه » لانه ، عليه السلام ، لما كان عالماً باوصاف الأولياء و رأى ان اوصافهم كلها موجودة فى ابنه اسماعيل ، وكان علم انه ليس من الاوصياء ، فلما ظهر فيه اسباب الولاية وآثارها و توفى ، حكم بانه بدالله فيه . و على هذا ايضاً يكون لوح المحو والاثبات صفحة الزمانيات ، و هذا من اعظم العقائد حيث يجب الاعتقاد بعدم استقلال الاسباب فى ترتيب الآثار ، و نعم ما قال العارف الرومى :

دیده ئی خواهم سبب سوراخ کن      تا سبب را بر کند از بیخ و بن  
 و اما العلم فلا يخفى ان التغير فى العلم الازلى الذاتى الاجمالى او التفصيلى الحاضر بالذات دفعة مستمرة عنده ، تعالى ، مما لا يجوز ان يتخيله عاقل بل جاهل ، و قد مر ان للعلوم التفصيلية يمكن ان يكون مراتب : منها - الصور العلمية المفاضة من المبدأ على الألواح المجردة العقلية و النفوس الفلكية الكلية ، فان تلك الصور منكشفة لديه ، تعالى ، كما مر ، و على النفوس المنطبعة الفلكية ، و ما افاض على الألواح العقلية و النفوس المجردة غير قابل للتغير و التجدد ، و لذلك سميت باللوح المحفوظ . قال عليه السلام « انا اللوح المحفوظ » وقال ابى جعفر

١ - فانه قد مر ان المرتبة الثانية من مراتب العلم التفصيلى لله سبحانه مرتبة النفس الكل فى اصطلاح الصوفية المراد بها النفس العلية العلوية ، و هى المعبر عنه فى اصطلاح الشرع باللوح المحفوظ و بالنفوس  
 ←



عليه السلام : «العلم علان ، فعلم عندالله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه ، و علم علمه ملائكته و رسله ، فما علمه ملائكته و رسله ، فانه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته و رسله ، و علم عنده مخزون ، يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء ».

واما العلوم المفاضة على النفوس المنطبعة ، فيقبل التغير ولا مانع عنه ، لحكم و مصالح لا يخفى ، مع انه في كمال الخفاء.

و هذا ما مر فيما نقلناه عن المحققين و حينئذ يكون بعض احكام النبي والامام حيث تخلفت كاخبار النبي ، صلى الله عليه وآله ، بموت شخص ولم يمت لتصدقه كان لاطلاعهم على ما في النفوس الفلكية المنطبعة و عدم التوجه الى سائر الاسباب .

و يمكن ان يقال : ان للانبياء والاولياء علان علم مفاض من الله ، تعالى ، و هو غير متغير و علم مستنبط من النظر في الاسباب ، بدون الاطلاع على خفيات العلل والاسباب ، لعدم توجههم اليها ، فلذلك حصل فيه التغير والتجدد .

و اذا علمت ذلك علمت ان البداء يتحقق في جميع تلك الامور اعني في الوجود والمشيئة و العلم ، ولا يلزم محال من ذلك .  
و عرفت ان صرف الهمة الى مرتبة منها كالمحققين السابقين ، انما نشاء من قصور الهمم و نقص القدم .

### الخاتمة

في تحقيق الحديث المشهور عن الصادق عليه السلام : «ان الله خلق الاشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها ».

→  
الفلكية المجردة عند الحكماء م ق عفى عنه .

والتحقیق علی مابدالی بعد تأمل حقیق ، ان القوم اختلفوا فسی ،  
ان افعال الله تعالی معللة بالاغراض ام لا ؟ فذهب طائفة من المتكلمين  
الی الاول ، واحسن اقوالهم ان افعاله ، تعالی ، معللة بالأصلحية و هی  
الغرض<sup>١</sup> العاید<sup>٢</sup> الی الخلق لا الی الواجب ، فلا استكمال .

[ فی ان افعاله تعالی غیر معللة بالأغراض ]

و ذهب الحكماء ان الله ، تعالی ، لم يفعل شیئاً لاجل شیء و ليس  
لشیء مدخلية فی فاعليته ، لان الفاعل اذا فعل لغرض عاید الی غیره  
لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع للغير احسن واولی به من الترك والا  
لم یكن غرضاً له ، فيعود الاستكمال<sup>٣</sup>.

ولا یمكن ان یقال : لعله ، تعالی ، بفعل لا لغرض عاید الی نفسه و  
الی غیره بل لان الفعل حسن فی نفسه<sup>٤</sup> لان الفعل الحسن فی نفسه لا یختار

١ - یعنی قالوا انه انما یلزم الاستفادة والاستكمال اذا كانت المنفعة  
راجعة الی الفاعل اما اذا رجعت الی غیره كالاحسان الی المخلوقات فلا ،  
واجیب بانه ان كان احسانه و عدم احسانه الیهم متساویین بالنسبة الیه  
تعالی ، لم یصلح الاحسان ان یكون غرضاً وان كان الاحسان ارجح و اولی  
لزم الاستكمال . سید شریف .

٢ - فقط كما یختار الانسان انقاذ غریق للافائدة تعود الیه بل افاضة  
الخير علیه . م ح د

٣ - یعنی ان من كان فاعلاً لغرض فلا بد ان یكون وجود ذلك الغرض  
اولی بالقیاس الیه من غیره والاله یصالح ان یكون غرضاً له ، فیکون الفاعل  
حیثئذ مستفیداً بتلك الاولویة مستکماً بغيره ، تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً .  
سید شریف .

٤ - ای فی ذاته ، فیکون وجوده فی ذاته اولی من عدمه . م ح د

لاجل انه حسن فى نفسه الا لانه احسن من الترك بالنسبة اليه، فانه يمدح عليه، كل ذلك مصرح به فى الاشارات والمحاكمات ، فالله ، تعالى ، غاية الغايات كما انه مبدء المبادئ ، فيفعل لذاته ، فذاته تام الفاعلية<sup>٣</sup>.  
و ماورد فى الاحاديث والآيات من التصريح بالغايات<sup>٢</sup> فهى غايات<sup>١</sup> مترتبة لا الغاية التى لاجلها الفعل ، و لهذا رجع القوم الى القول : بان الله فاعل بالعناية الازلية و هى العلم بالاصلح على ماهو نظام الخير و الوجود .

ولايرد عليه ما افاده المحقق الخونسارى : من انه يكون لعلمه ، تعالى ، و للخيرية الواقعية للفعل مدخل فى افعاله ، و هذا مناف لما يقولون: ان لامدخلية للغير فى فعله ، تعالى. وذلك لان علمه ، تعالى، عين

١- و الحاصل ان ذلك الفرض الذى هو افاضة الخيرات على الغير و الاحسان اليهم او كون الفعل حسناً فى نفسه ، لا يخلو اما ان يكون ذلك اولى واخرى من لاحصولة او يكونا متساويين والثانى محال لاستناع ترجيح ذلك تركه لكون ذلك الترجيح والترك ضدان و اجتماعهما متعال والاول و هو ان يكون القصد بالفعل والاحسان الى الغير والافاضة عليهم اولى واخرى . من تركه فيلزم حصول الفرض ، لان فعل ذلك الاحسان و افاضته الخيرات عليهم مما يحصل له تلك الاولوية، فيكون ذلك الفاعل مستكملاً بذلك الغير ، فيكون لامحالة ناقصاً فى ذاته . مح د

٢- اشارة الى الوجه الثانى للحكماء فانهم قالوا ان غرض الفاعل لما كان سبباً لا قدامه على فعله كان ذلك الفاعل ناقصاً فى فاعليته مستغنياً لها من غيره ولا مجال للنقصان بالنسبة اليه، تعالى، كما لا يخفى. سيد ش ١٠٢  
٣- اما الاحاديث فمثل قوله عز وجل : كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف . و اما الآيات فكقوله ، تعالى ، وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون كما فى بعض الاخبار . مح د  
٤- اى محمول على الغايات المترتبة عليها . سيد شريف .

ذاته و فعله ، تعالی ، ليس للخيرية ، وان كان عالماً بالخيرية ، فلا يكون للغير مدخلة في فعله ، تعالی .

نعم یرد ایضاً ما ینقال : ان العلم تابع فلا یصیر متبوعاً کما مر . وما فی کتاب الشفاء من ان علمه ، تعالی ، الازلی علم فعلى كالصورة البنائية للبناء فیتصورها و یحدث البناء بحسبها ، کلام لا یفهم معناه ، والالزم بطلان التکلیف والثواب والعقاب<sup>١</sup> . ولهذا ذهب جمع من العرفاء الى انه فاعل بالجود الذاتی ، و هو افادة ما ینبغی لالعوض ولا لغرض<sup>٢</sup> بدون ملاحظة امر آخر .

و جمع آخر منهم الى انه ، تعالی ، فاعل بالرضا والمشيئة ، فان کمال انفاعل ان یصدر عنه الفعل بمجرد رضاه لا بملاحظة امر آخر کصدور خطب نهج البلاغة مع کمال البلاغة عن امیر المؤمنین علیه السلام بلا ملاحظة ان الترصیع و التجنیس مثلاً حسن<sup>٣</sup> فی نفسه ام لا ؟ وان کان کل ما یفعله الفاعل الحسن حسناً فی نفسه .

ولما کان فی هذا القولین مظنة تغایر بین العلة والمعلول مع ان العلية هو تطور العلة بطور المعلول ، ترقی جمع الى انه ، تعالی ، فاعل بالتجلی لانه تجلی و تطور بالاطوار و ليس یحتاج فی ذلك الى القول بالعناية والرضا و الجود ، وهذا اعلى مراتب الکلام .

و ما ینقال : من انه لو لم یکن خیراً لم یفعله فیکون للخيرية مدخلاً فی فعله ، و انکاره مفسطة سفسة ، اذ لا یلزم من ذلك ان یكون فعله ،

١ - و یمکن ان یقال ان العلم فعلى ولا یسقط الثواب والعقاب لانه لاجبر ولا تفویض بل امر بین الامرین ، و المقام بالتأمل حقیق . منه

٢ - فمن اعطی لمدح او ثناء اولی تخلص من مذمة او قبیح و اظهار فضيلة و قدرة او غیر ذلك مما اشبهه فهو معامل ومستفید لاجواد . م . حد

تعالى ، لخيريته ، فانا ربما نفعل ما نعلم انه خير وليست خيريته ملحوظة في فعلنا .

وما قيل : من ان القول بانه ، تعالى ، لم يخلق شيئاً لأجل شئ مكابرة فضيحة كانه قول بلاعول ، بل الحق انه دعوى صحيحة ، ولعل اعتماده في ذلك على ظواهر الآيات المشتملة على الآيات .

و القول بانها غايات مترتبة يدفعها .

وما افيد من ان محل النزاع هو الفرض بمعنى الشوق ، مخالف لتصريحات القوم ، ولا نفهم انه كيف يجوز ان يفعل شيئاً لأجل شئ ، ولا يكون مشتاقاً اليه .

واذا علمت ذلك فاعلم : ان كلام الصوفية لما كان منوطاً بالكشف والشهود ، ولا يصح بطريق البحث ان يعتقد ذلك . فالحق ان يقال : انه ، تعالى ، فاعل بالجود الذاتى او بالمشية والرضا ، والمآل واحد عند التحقيق ، وعلى هذا معنى الحديث : ان الله ، تعالى ، خلق الاشياء بالمشية ، الذاتية والجود الذاتى ، و خلق المشية بنفسها . كناية عن عدم كون المشية غير ذاته ، تعالى ، لأنه لو كانت غير ذاته لكانت مخلوقة له ، تعالى ، بالمشية والا لما كان ، تعالى ، مختاراً فى خلق المشية ، لأن المختار ما يكون فعله منوطاً بمشيته ، فهو كناية عن كون المشية عين ذاته كما هو الحق الحقيق بالتصديق .

و بعد ما منح لى هذا التوجيه رأيت فى كلام بعض الاعلام ان قوله ، عليه السلام ، خلق الاشياء بالمشية كناية عن تحقق المشية بنفسها منتزعة عن ذاته ، تعالى ، بل اتوقعه على مشية اخرى .

وكان هذه المعانى من بركات النفس الزكية الزكوية ، اعنى الاستاد

ومن عليه الاستناد في المبدء والمعاد ، روح الله روحه و زيد فتوحه  
حيث علمنى طرق الرشاد و سبيل السداد ، بعون ولى الارشاد .  
و قد قيل فى هذا الحديث وجوه اخر و فى هذا كفاية للمستبصر .  
وهذا خاتمة ما اردنا ايراده فى هذه الرسالة مستغنياً من خاتمة  
ديوان الرسالة ، والملمتس منكم ان تقبلوا عذرى فى ما طغى به القلم او  
زلت به القدم فان الفكر فى هذه الاسرار الدقيقة والاستفسار عن تلك  
الانوار الرشيقة متعذر للنفوس الضعيفة الهولانية المنغسة فى العلايق  
البدنية الظلمانية ، كيف وقد قال الشيخ: جئ جناب الحق عن ان يكون  
شريعة لكل وارد ، او ان يطلع عليه الا واحداً بعد واحد . لكن وجب  
لكل سالك من حركة مذبوحة لعله يتسير له ابواب مفتوحة .  
اللهم انت المرجع فى الوجود و منبع افاضة الخير والجود ، فافتح  
لنا ابواب الصعود الى تلك المقام المحمود اذك انت الرحيم الودود .  
و قدتم بيد مؤلفه الراجى عفوريته الرحمانى نظر على بن محسن  
انجيلانى جعله الله من ارباب التحصيل ، فانه نعم المولى و نعم الوكيل فى  
سنه ١١٩٣ فى بلدة خوى من آذربايجان ، صافها الله ، تعالى ، من طوارق  
الحدثان .

١ - و قد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة ليلة آخر شهر ذيقعدة  
الحرام ، من شهور سنة ١٣٩٧ من الهجرة المحمدية و انا العبد سيد  
جلال الدين الاشتياني .